# el maniqueísmo

## estudio introductorio

FERNANDO BERMEJO RUBIO

EDITORIAL TROTTA

Los contenidos de este libro pueden ser
reproducidos, en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con
fines académicos, y no comerciales

El maniqueísmo
Estudio introductorio

Fernando Bermejo Rubio

E D I T O R I A L  T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

Creative Commons

© Editorial Trotta, S.A., 2008, 2009
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

© Fernando Bermejo Rubio, 2008

ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-100-6

# CONTENIDO

*Prólogo* . . . . . 9
*Siglas y abreviaturas* . . . . . 11

Introducción: Fuentes para el estudio del maniqueísmo . . . . . 19
El fundador: Mani y su obra . . . . . 37
El maniqueísmo como tipo de religión . . . . . 67
La doctrina de los primeros principios . . . . . 79
Cosmogonía y antropogonía . . . . . 101
Soteriología y profetología . . . . . 127
Eclesiología . . . . . 141
La praxis moral . . . . . 153
La praxis ritual . . . . . 167
La piedad maniquea . . . . . 181
Escatología . . . . . 195
Esbozo de una historia del maniqueísmo . . . . . 205
Panorámica de la historia de la investigación . . . . . 221
Apéndices:

I. Esquema del panteón . . . . . 235
II. Elementos de prosopografía . . . . . 237
III. Cronología de Mani y el maniqueísmo . . . . . 245
IV. Cronología de la investigación . . . . . 249

*Bibliografía* . . . . . 253
*Índice de textos* . . . . . 277
*Índice onomástico* . . . . . 289
*Índice de materias* . . . . . 293
*Índice general* . . . . . 297

# PRÓLOGO

El presente volumen ofrece a todo lector interesado en la evolución de las creencias religiosas de la humanidad una introducción crítica, sistemática y actualizada al estudio del maniqueísmo, un fenómeno que en el seno de la tradición religiosa predominante en Occidente ha sido secularmente caricaturizado y denostado.

Nacido en el siglo III e.c. en la Mesopotamia sometida al dominio persa, el maniqueísmo se extendió por todo el orbe conocido, hasta los confines occidentales de Europa, y en Oriente hasta las costas de China, donde sobrevivió al menos hasta el siglo XVII. Única religión antigua concebida por su fundador, Mani, como dotada de un carácter suprarregional y universalista, rivalizó con el zoroastrismo, el budismo, el cristianismo y el islam, y produjo numerosos fenómenos de fusión cultural, por lo que el interés que presenta su conocimiento no se circunscribe al de la comprensión de una sola tradición religiosa. Cabe detectar en el maniqueísmo arcaicas concepciones mesopotámicas, relevantes influencias zoroastrianas, así como ciertos préstamos budistas y acaso hinduistas y jainistas. En la génesis del pensamiento de Mani hubo asimismo influencias cristianas de diversa índole. Agustín de Hipona fue maniqueo durante casi una década, y a través de él el maniqueísmo ha dejado, a su vez, huellas no desdeñables en el pensamiento cristiano. Hay varios paralelismos claros entre el maniqueísmo y algunas corrientes gnósticas. Ciertos elementos del islam, como la noción de «sello de los profetas» para calificar a Mahoma, han sido considerados préstamos maniqueos. Se ha conjeturado la influencia de esta religión sobre ciertas herejías cristianas medievales, como los paulicianos, bogomilos y cátaros. En estos y otros aspectos, el estudio del maniqueísmo ofrece claves de comprensión para el estudio de otras tradiciones religiosas. Además, en Mani cabe ver a un precursor de una suerte de incipiente teología de las religiones, en la que éstas son concebidas como formas del despliegue que adopta una misma revelación divina.

Es para mí un placentero deber agradecer a José Montserrat Torrents su colaboración en la redacción de los capítulos sobre protología y cosmogonía, así como las valiosas sugerencias formuladas sobre otros aspectos del manuscrito. Él es también coeditor literario del volumen de Textos maniqueos que, por primera vez en castellano, publica ahora esta misma Editorial*. Mi gratitud se extiende a Alberto Cantera, que

* *El maniqueísmo. Textos y fuentes*, Trotta, Madrid, 2008; en lo sucesivo citado como *Textos*.

cedió amablemente las fotografías contenidas en este volumen, y cuyo vasto conocimiento del mundo iranio me salvó de no pocos errores; a Antonio Piñero, que leyó el manuscrito y me sugirió la inclusión de uno de los apéndices; y a Ramiro Moar Calviño, que no sólo revisó cuidadosamente cada página, sino que, como de costumbre, hizo gala de su infinita paciencia y amabilidad atendiendo a mis consultas sobre las más variopintas cuestiones.

Este libro está dedicado, en testimonio de amistad y gratitud, a Ángel-Héctor Martínez Quinteiro, hombre noble y magnánimo, defensor victorioso aun de causas perdidas, que ha verificado con el autor, mediante hechos, las palabras que otro ángel dirigió a Mani, según el *Códice Maniqueo de Colonia* (33, 4-6): *egō dè epíkouros sou kaì phýlax ésomai katà pánta kairón*.

# SIGLAS Y ABREVIATURAS

## Obras maniqueas

| | |
|---|---|
| Ang | *Angad Rošnān* |
| CMC | *Codex Manichaicus Coloniensis* |
| CodTeb | Códice de Tebessa (*Codex Thevestinus*) |
| Hom | Homilías maniqueas (ed. Polotsky) |
| Huy | *Huyadagmān* |
| Keph | *Kephalaia* |
| M | Textos maniqueos de Turfán |
| MM | *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan* (eds. Andreas y Henning) |
| Sab | *Šābuhragān* |
| Salt | Salterio maniqueo = A Manichaean Psalm-Book, Part II (ed. Allberry) |
| SermAl | *El Sermón del Alma* |
| TMC | Tratado maniqueo chino (eds. Chavannes y Pelliot) |
| Xu | *Xᵘāstuānīft* |

## Obras filosóficas

| | |
|---|---|
| Abstin | Porfirio, *De abstinentia* |
| Alc | Platón, *Alcibíades* |
| An Post | Aristóteles, *Analitica Posteriora* |
| An Pr | Aristóteles, *Analitica Priora* |
| Cat | Aristóteles, *Categorías* |
| CDM | Alejandro de Licópolis, *Contra las doctrinas de Mani* |
| Com Tim | Proclo, *Commentarius in Timaeum* |
| Crat | Platón, *Cratilo* |
| Crit | Platón, *Critias* |
| De Plat | Apuleyo, *De Platone et eius dogmate* |
| Didask | Alcínoo, *Didaskalikós* |
| Diss | Epicteto, *Dissertationes* |
| Enn | Plotino, *Ennéadas* |
| Et Eud | Aristóteles, *Ética a Eudemo* |
| Et Nic | Aristóteles, *Ética a Nicómaco* |
| Fed | Platón, *Fedón* |
| Fedr | Platón, *Fedro* |
| Fil | Platón, *Filebo* |
| Fis | Aristóteles, *Física* |
| Gen An | Aristóteles, *De generatione animalium* |

| | |
|---|---|
| Gorg | Platón, *Gorgias* |
| IEE | Simplicio, *Commentarius In Epicteti Enchiridion* |
| Menex | Platón, *Menexeno* |
| Met | Aristóteles, *Metafísica* |
| Nat Deor | Cicerón, *De natura deorum* |
| Prot | Platón, *Protágoras* |
| Ref Sof | Aristóteles, *Refutaciones Sofísticas* |
| Rep | Platón, *República* |
| Simp | Platón, *Simposio* |
| SVF | *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. von Arnim |
| Teet | Platón, *Teeteto* |
| Tim | Platón, *Timeo* |
| VF | Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos* |

## Libros bíblicos

### Antiguo Testamento

| | |
|---|---|
| Dan | *Daniel* |
| Dt | *Deuteronomio* |
| Ex | *Éxodo* |
| Ez | *Ezequiel* |
| Gen | *Génesis* |
| Is | *Isaías* |
| Jb | *Job* |
| Jdt | *Judit* |
| Jer | *Jeremías* |
| Jos | *Josué* |
| Mac | *Macabeos* |
| Re | *Reyes* |
| Rt | *Rut* |
| Sab | *Sabiduría* |
| Sal | *Salmos* |
| Tb | *Tobías* |

### Nuevo Testamento

| | |
|---|---|
| Ap | *Apocalipsis* |
| Col | *Colosenses* |
| Cor | *Corintios* |
| Ef | *Efesios* |
| Fil | *Filipenses* |
| Gal | *Gálatas* |
| Heb | *Hebreos* |
| Hch | *Hechos* |
| Jn | *Juan* |
| Jud | *Judas* |
| Lc | *Lucas* |
| Mc | *Marcos* |
| Mt | *Mateo* |
| Pe | *Pedro* |
| Rom | *Romanos* |
| Sant | *Santiago* |
| Tes | *Tesalonicenses* |
| Tim | *Timoteo* |
| Tt | *Tito* |

### Apócrifos del Antiguo Testamento

| | |
|---|---|
| AscIs | *Ascensión de Isaías* |
| AscMois | *Ascensión de Moisés* |
| 2Bar | *Apocalipsis griego de Baruc* (*2Baruc*) |
| 1Hen | *Henoc etiópico* |
| 2Hen | *Henoc eslavo* |
| 3Hen | *Henoc hebreo* |
| JyAs | *Novela de José y Asenet* |
| TestJob | *Testamento de Job* |

| | |
|---|---|
| TestXII | *Testamento de los Doce Patriarcas* |
| OdSal | *Odas de Salomón* |
| ViAd | *Vida de Adán y Eva* |

Apócrifos del Nuevo Testamento

| | |
|---|---|
| ApPl | *Apocalipsis de Pablo* |
| HchAnd | *Hechos de Andrés* |
| HchJn | *Hechos de Juan* (*Acta Johannis*) |
| HchPe | *Hechos de Pedro* |
| HchTom | *Hechos de Tomás* (*Acta Thomae*) |

Obras de Flavio Josefo

| | |
|---|---|
| AJ | *Antigüedades Judías* |
| BJ | *La guerra judía (De Bello Judaico)* |
| CAp | *Contra Apión* |
| Vit | *Vida* |

Obras de Filón de Alejandría

| | |
|---|---|
| Gig | *De gigantibus* |
| Migr | *De migratione Abrahami* |
| QGen | *De quaestionibus in Genesim* |
| Quis rer | *Quis rerum divinarum heres* |

Manuscritos del mar Muerto (Qumrán)

| | |
|---|---|
| 1QH | *Himnos de acción de gracias* |
| 1QM | *Rollo de la guerra* |
| 1QS | *Regla de la Comunidad* o *Manual de disciplina* |
| 4QCantS | *Cánticos de los Sacrificios del Sábado* |
| CD | *Documento de Damasco* |

Obras zoroastrianas

| | |
|---|---|
| Dk | *Dēnkard* |
| GrB | *Gran Bundahišn* |
| ŠGW | *Škand Gumānīg Wizār* |
| Y | *Yasna* |
| Yt | *Yast* |

Tratados gnósticos

| | |
|---|---|
| 1ApSant | *Primer Apocalipsis de Santiago* (NHC V 3) |
| 2ApSant | *Segundo Apocalipsis de Santiago* (NHC V 4) |
| Allog | *Allogenes* (NHC XI 3) |
| ApAd | *Apocalipsis de Adán* (NHC V 5) |

| | |
|---|---|
| ApocJn | *Apócrifo de Juan* (NHC II 1) |
| ApPa | *Apocalipsis de Pablo* (NHC V 2) |
| ApPed | *Apocalipsis de Pedro* (NHC VII 3) |
| DialSal | *Diálogo del Salvador* (NHC III 5) |
| EugB | *Eugnosto, el Bienaventurado* (NHC III 3 y V 1) |
| EvEg | *Evangelio de los Egipcios* (NHC III 2 y IV 2) |
| EvFlp | *Evangelio de Felipe* (NHC II 4) |
| EvMar | *Evangelio de María* (BG 8502) |
| EvTom | *Evangelio de Tomás* (NHC II 3) |
| EvVer | *Evangelio de la Verdad* (NHC I 3 y XII 2) |
| ExAl | *Exégesis sobre el Alma* (NHC II 6) |
| HipArc | *Hipóstasis de los arcontes* (NHC II 4) |
| OrMun | *Sobre el origen del mundo* (NHC II 5 y XIII 2) |
| OrPab | *Plegaria de Pablo* (NHC I 1) |
| ParSm | *Paráfrasis de Sem* (NHC VII 1) |
| PensGP | *Pensamiento de nuestro Gran Poder* (NHC VI 4) |
| SabJC | *Sabiduría de Jesucristo* (NHC III 4) |
| TestVer | *Testimonio de la Verdad* (NHC IX 3) |
| TomAt | *Libro de Tomás el Atleta* (NHC II 7) |
| TrGSt | *Segundo Tratado del gran Set* (NHC VII 2) |
| TrRes | *Tratado sobre la Resurrección* (NHC I 4) |
| TrTrip | *Tratado Tripartito* (NHC I 5) |
| Zost | *Zostriano* (NHC VIII 1) |

### Literatura religiosa helenística

| | |
|---|---|
| CH | *Corpus Hermeticum* |
| IsOsir | Plutarco, *De Iside et Osiride* |
| OrCald | *Oráculos Caldeos* |
| PGM | *Papyri Graecae Magicae* |
| Poim | *Poimandres* |
| Vit Apol | Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana* |

### Otra literatura cristiana

| | |
|---|---|
| AA | Hegemonio, *Acta Archelai* |
| Ad Aut | Teófilo, *Ad Autolycum* |
| Adv Herm | Tertuliano, *Adversus Hermogenem* |
| Adv Man | Serapión, *Adversus Manichaeos* |
| Adv Marc | Tertuliano, *Adversus Marcionem* |
| AH | Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses* |
| 1Apol | Justino, *1.ª Apología* |
| CAdim | Agustín, *Contra Adimantum* |
| Cap | *Capita VII contra Manichaeos* |
| Catech | Cirilo de Jerusalén, *Catecheses* |
| CC | Orígenes, *Contra Celsum* |
| CEpF | Agustín, *Contra Epistulam Fundamenti* |
| CF | Agustín de Hipona, *Contra Faustum* |

| | |
|---|---|
| CFel | Agustín, *Contra Felicem* |
| CFort | Agustín, *Contra Fortunatum* |
| 1-2Clem | 1.ª - 2.ª Carta de Clemente de Roma |
| CMan | Tito de Bostra, *Contra Manichaeos* |
| Conf | Agustín, *Confessiones* |
| CSec | Agustín, *Contra Secundinum* |
| Did | *Didakhé* |
| Eph | Ignacio de Antioquía, *A los efesios* |
| ExTh | Clemente de Alejandría, *Excerpta ex Theodoto* |
| Fide | Evodio, *De fide contra Manichaeos* |
| Haer | Agustín, *De haeresibus ad Quodvultdeum* |
| HE | Eusebio de Cesarea, *Historia ecclesiastica* |
| HFC | Teodoreto de Ciro, *Haereticarum fabularum compendium* |
| HomCat | Severo de Antioquía, *Homiliae Cathedrales* |
| Hom Ps | *Homilías Pseudoclementinas* |
| LSc | Teodoro bar Kōnī, *Liber Scholiorum* |
| Magn | Ignacio, *A los magnesios* |
| MorEc | Agustín, *De moribus ecclesiae catholicae* |
| MorM | Agustín, *De moribus manichaeorum* |
| NatB | Agustín, *De natura boni* |
| Pan | Epifanio de Salamina, *Panarion omnium haeresium* |
| Praep | Eusebio, *Praeparatio evangelica* |
| Praesc | Tertuliano, *De praescriptione haereticorum* |
| Recogn | *Recognitiones Pseudoclementinae* |
| Ref | Hipólito, *Refutatio omnium haeresium* |
| Strom | Clemente de Alejandría, *Stromata* |
| Symp | Metodio de Olimpo, *Symposium* |
| Util | Agustín, *De utilitate credendi* |

### Doxólogos musulmanes

| | |
|---|---|
| Fihr | An-Nadīm, *Kitāb al Fihrist* |
| Kitāb | Aš-Šahrastānī, *Kitāb al-milal wa-l-nihal* |

### Revistas, colecciones periódicas, enciclopedias

| | |
|---|---|
| AAH | *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* |
| ACF | *Annuaire du Collège de France* |
| AcIr | *Acta Iranica* |
| AGPh | *Archiv für Geschichte der Philosophie* |
| AIPHOS | *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* |
| AIUON | *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* |
| AM | *Asia Major. A British Journal of Far Eastern Studies* |
| ANRW | *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* |
| AOF | *Altorientalische Forschungen* |
| AOH | *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* |
| APAW | *Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften* |
| Apoc | *Apocrypha* |

| | |
|---|---|
| ArOr | *Archív Orientální. Journal of the Oriental Institute of the Czechoslovak Academy of Sciences in Prague* |
| ATar | *Antiquité Tardive* |
| Aug | *Augustinianum. Periodicum quadrimestre collegii internationale Augustiniani* |
| Auga | *Augustiniana. Tijdschrift voor de studie van Sint Augustinus en de Augustijnorde* |
| BAsI | *Bulletin of the Asia Institute* |
| BAISP | *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg* |
| BASP | *Bulletin of the American Society of Papyrologists* |
| BSAC | *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* |
| BSFE | *Bulletin de la Société française d'Égyptologie* |
| BSOAS | *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* |
| BSR | *Buddhist Studies Review* |
| BThZ | *Berliner Theologische Zeitschrift* |
| ByZ | *Byzantinische Zeitschrift* |
| CAJ | *Central Asiatic Journal* |
| CdO | *Cahiers d'Orientalisme* |
| CFM | *Corpus Fontium Manichaeorum* |
| CHI | *The Cambridge History of Iran* |
| CII | *Corpus Inscriptionum Iranicarum* |
| CrSt | *Cristianesimo nella Storia. Ricerche storiche, esegetiche, teologiche* |
| CSCO | *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* |
| CSEL | *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* |
| EJ | *Eranos Jahrbuch* |
| EncIr | *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater |
| EncR | *Enciclopedia delle Religioni*, ed. A. M. di Nola |
| EPRO | *Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain* |
| ER | *The Encyclopaedia of Religion*, ed. M. Eliade |
| ETL | *Ephemerides Theologicae Lovanienses* |
| ETR | *Études théologiques et religieuses* |
| FRLANT | *Forschungen zur Religion und Literatur des Neuen und Alten Testaments* |
| GCS | *Die griechischen christlichen Schriftsteller* |
| HR | *History of Religions* |
| HSCP | *Harvard Studies in Classical Philology* |
| HThR | *Harvard Theological Review* |
| ICS | *Illinois Classical Studies* |
| Ilu | *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* |
| JA | *Journal Asiatique* |
| JAC | *Jahrbuch für Antike und Christentum* |
| JAOS | *Journal of the American Oriental Society* |
| JECS | *Journal of Early Christian Studies* |
| JEH | *Journal of Ecclesiastical History* |
| JJS | *Journal of Jewish Studies* |
| JR | *The Journal of Religion* |
| JRH | *Journal of Religious History* |

| | |
|---|---|
| JRS | *Journal of Roman Studies* |
| JThS | *Journal of Theological Studies* |
| MHel | *Museum Helveticum* |
| MIO | *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* |
| MSer | *Monumenta Serica. Journal of Oriental Studies* |
| MSN | *Manichaean Studies Newsletter* |
| MSt | *Manichaean Studies* |
| Mus | *Le Muséon. Revue d'études orientales* |
| NHMS | *Nag Hammadi and Manichaean Studies* |
| NHS | *Nag Hammadi Studies* |
| NKGW | *Nachrichten der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* |
| NovT | *Novum Testamentum* |
| NTS | *New Testament Studies* |
| Numen | *Numen. International Review for the History of Religions* |
| OLA | *Orientalia Lovaniensia Analecta* |
| OLZ | *Orientalistische Literaturzeitung* |
| PG | *Patrologia Graeca*, ed. Migne |
| PL | *Patrologia Latina*, ed. Migne |
| PPh | *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* |
| PTS | *Patristische Texte und Studien* |
| RAC | *Reallexikon für Antike und Christentum* |
| RCT | *Revista Catalana de Teologia* |
| RechA | *Recherches Augustiniennes* |
| REAug | *Revue des Études Augustiniennes* |
| RHLR | *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses* |
| RSLR | *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* |
| Sales | *Salesianum* |
| SAS | *South Asian Studies* |
| SDAW | *Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* |
| SMSR | *Studi e materiali di storia delle religioni* |
| SOR | *Studies in Oriental Religions* |
| SPAW.PH | *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse* |
| StIr | *Studia Iranica* |
| StP | *Studia Patristica* |
| ThLZ | *Theologische Literatur-Zeitung* |
| TP | *T'oung pao. Archives concernant l'histoire, les langues, la géographie, l'etnographie et les arts de l'Asie orientale* |
| TRE | *Theologische Realenzyklopädie* |
| UAJ | *Ural-Altaische Jahrbücher* |
| VigChr | *Vigiliae Christianae* |
| WUNT | *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* |
| ZDMG | *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* |
| ZNW | *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* |
| ZPE | *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* |
| ZRGG | *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* |

## Otras abreviaturas

| | |
|---|---|
| a.e.c. | antes de la era común |
| ar. | árabe |
| AT | Antiguo Testamento |
| av. | avéstico |
| BG | *Berolinensis Gnosticus* 8502 |
| ca. | *circa*, aproximadamente |
| cap(s). | capítulo(s) |
| cast. | castellano |
| cf. | *confer*, véase |
| cod. | códice |
| col(s). | columna(s) |
| cop. | copto |
| ead. | *eadem* |
| e.c. | era común |
| ed(s). | editor(es) |
| esp. | especialmente |
| etc. | etcétera |
| frag(s). | fragmento(s) |
| gr. | griego |
| heb. | hebreo |
| ibid. | *ibidem* |
| id. | *idem* |
| i.e. | *id est* (es decir) |
| introd. | introducción |
| l(s). | línea(s) |
| lat. | latín |
| lit. | literalmente |
| loc. cit. | *locus citatus* |
| log. | logion |
| LXX | Septuaginta |
| MIK | Museum für Indische Kunst, Berlin |
| ms(s). | manuscrito(s) |
| n(n). | nota(s) |
| NHC | Nag Hammadi Codex |
| NT | Nuevo Testamento |
| op. cit. | *opus citatum* |
| orig. | original |
| pap. | papiro |
| p(p). | página(s) |
| p.m. | persa medio |
| p.m.m. | persa medio maniqueo |
| pahl. | pahlaví |
| par(s). | paralelo(s) |
| part. | parto |
| pt. | paleoturco (uigur) |
| R | recto |
| reimp. | reimpresión |
| resp. | respectivamente |
| s | siguiente |
| scil. | *scilicet* («entiéndase») |
| sir. | siríaco |
| sogd. | sogdiano |
| ss | siguientes |
| s. v. | *sub voce* |
| trad. | traducción |
| V | verso |
| v. gr. | *verbi gratia*, por ejemplo |

# Introducción

## FUENTES PARA EL ESTUDIO DEL MANIQUEÍSMO

El hecho de que el maniqueísmo haya sido casi siempre y por doquier —tanto en Occidente como en Oriente— una religión perseguida, cuyos escritos fueron buscados para ser convertidos en pasto del fuego, explica que las fuentes maniqueas conservadas no constituyan sino una exigua fracción de las que deben de haber existido[1]. En realidad, hasta principios del siglo pasado, las fuentes disponibles para el conocimiento del maniqueísmo provenían casi únicamente de heresiólogos cristianos y de un exiguo número de doxógrafos musulmanes. Sin embargo, a lo largo de todo el siglo XX han tenido lugar diversos y formidables descubrimientos de textos maniqueos originales, que todavía no han sido publicados en su totalidad[2].

Una descripción exhaustiva de la totalidad de las fuentes actualmente disponibles exigiría un estudio bibliográfico muy minucioso que tendría que incluir, por ejemplo, la catalogación de los miles de fragmentos descubiertos en Turfán y Dunhuang (Asia central) y de los diversos hallazgos efectuados en Kellis (Egipto). Dado que el carácter de la presente obra excluye de antemano tal tarea, el objetivo de este capítulo introductorio consiste más bien en proporcionar una rápida visión panorámica —aunque suficientemente comprehensiva— de las principales fuentes que los historiadores de las religiones utilizan en su reconstrucción del maniqueísmo, muchas de las cuales serán citadas a menudo en nuestro estudio[3]. Algunas de estas fuentes son traducidas en *Textos* acompañadas de introducciones específicas, por lo que la información sobre ellas se ha reducido en este capítulo al mínimo indispensable; de otras, no incluidas en nuestra edición, ofrecemos con frecuencia una reseña algo más amplia.

Cabe dividir las fuentes disponibles para el estudio del maniqueísmo en dos categorías genéricas, maniqueas y no maniqueas. Mientras

1. Para una historia del maniqueísmo e indicaciones sobre las persecuciones sufridas, cf. *infra*, §§78-85.
2. Sobre estos descubrimientos, cf. *infra*, §90.
3. Nos limitamos aquí a las fuentes literarias. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que el arte maniqueo es también una fuente valiosa para el conocimiento de esta religión, cf. §75. Para las ediciones y comentarios de las obras citadas remitimos al lector a la bibliografía general.

que las primeras reflejan una perspectiva interna —lo que en antropología se denomina una visión *emic*—, la segunda categoría comprende la totalidad de las noticias proporcionadas por autores ajenos a la religión —reflejando así una visión *etic*—, sean informes doxográficos de autores con pretensiones de objetividad, sean obras de tono crítico procedentes de adversarios del maniqueísmo.

Es posible subdividir las fuentes maniqueas distinguiendo la producción literaria del propio Mani con respecto a la de la tradición posterior —tal como hicieron los propios maniqueos—, y catalogar las obras procedentes de ésta mediante un simple criterio lingüístico. De este modo, obtenemos el siguiente elenco: 1.1. Obras de Mani; 1.2. Fuentes griegas; 1.3. Fuentes coptas; 1.4. Fuentes latinas; 1.5. Fuentes iranias; 1.6. Fuentes chinas; 1.7. Fuentes turcas; 1.8. Fuentes siríacas.

A su vez, cabe subdividir ulteriormente las fuentes externas al maniqueísmo utilizando un criterio de procedencia *grosso modo* ideológica. Las fuentes no maniqueas pueden ser, así, catalogadas bajo las siguientes rúbricas: 2.1. Filosóficas; 2.2. Cristianas; 2.3. Zoroastrianas; 2.4. Islámicas; 2.5. Fuentes polémicas del Imperio chino; 2.6. Fuentes oficiales del Imperio romano.

## 1. FUENTES MANIQUEAS

La mayor parte de los textos primarios conservados son incompletos y fragmentarios. Aun así, su hallazgo ha enriquecido de forma extraordinaria el conocimiento de la figura de Mani y del carácter y desarrollo de la religión maniquea. El hecho de disponer de textos originales ha permitido poner de manifiesto de manera inequívoca el verdadero alcance de la expansión del maniqueísmo, así como controlar de manera más precisa las afirmaciones de las fuentes secundarias.

### 1.1. *Obras de Mani*

A diferencia de otros maestros espirituales, Mani, consciente de las divergencias doctrinales a las que acaba abocando la labor interpretativa, escribió un amplio corpus de obras en siríaco, excepto una —el *Šābuhragān*— en persa medio. Las obras de Mani de las que tenemos noticias son: el *Šābuhragān*, el *Evangelio* (*viviente*), el *Tesoro*, el *Libro de los misterios*, las *Leyendas* (*Pragmateia*), el *Libro de los gigantes*, *Cartas*, *Salmos* y *Plegarias*[4].

4. Para información ulterior sobre cada una de estas obras, así como sobre los restos supervivientes de cada una, cf. §8.

Lamentablemente, el paso del tiempo y el encarnizamiento con que los adversarios del maniqueísmo (cristianos, zoroastrianos, confucianos, budistas, paganos...) se ocuparon de la combustión de escritos maniqueos y ante todo de la de las obras del propio Mani han hecho que ninguna de éstas se haya conservado en su totalidad. Únicamente del *Šābuhragān* se han hallado en Turfán algunas secciones de apreciable extensión[5]. De otros escritos —*Evangelio* (*viviente*)[6], *Libro de los gigantes*, *Tesoro*[7], *Epístola del fundamento*[8]— se conservan sólo algunos pasajes aislados, sea en fragmentos de Turfán, en citas de obras maniqueas o en referencias contenidas en obras heresiológicas[9].

A pesar de su carácter en extremo fragmentario, resulta obvia la importancia de las *ipsissima verba* del profeta babilonio para el conocimiento del maniqueísmo, dado que los escritos fundacionales fueron concebidos como dato revelado y que la comunidad maniquea pretendió resistirse con todas sus fuerzas a la tergiversación del mensaje original de su maestro.

### 1.2. *Fuentes griegas*

Dada la importancia del griego como *lingua franca* en la cuenca del Mediterráneo durante toda la época helenística, es de esperar que obras compuestas en griego o traducidas a esta lengua hayan conocido una amplia circulación entre los seguidores de Mani. Sin embargo, se nos han conservado muy pocas fuentes maniqueas griegas. Si se exceptúa el brevísimo epitafio de una maniquea llamada Bassa descubierto a principios del siglo XX en Dalmacia[10], esas escasas fuentes —todas ellas procedentes de Egipto— se han conocido sólo en las últimas décadas.

La más extensa e importante de estas fuentes griegas es, con mucho, el *Codex Manichaicus Coloniensis*, un códice de pergamino en miniatura procedente de Egipto adquirido en 1969 por la Universidad de Colonia[11]. El texto —cuyo título real es *Sobre el nacimiento de su cuerpo*— contiene una hagiobiografía de Mani, que a pesar de sus elementos legendarios confirma algunos datos plausiblemente históricos conteni-

5. Cf. textos 1.1.1 y 1.1.2. Estas referencias y las siguientes remiten a la numeración de *Textos*.
6. Cf. texto 1.1.3.
7. Cf. texto 1.1.4.
8. Cf. texto 1.1.5.
9. Se han conservado también en traducción latina secciones de una *Epistula ad Menoch*, una fiel maniquea. No obstante, la autenticidad de esta obra es discutida. En contra, cf. Stein 1998; a favor, cf. G. Harrison y J. BeDuhn, «The Authenticity and Doctrine of (Ps.?) Mani's *Letter to Menoch*», en Mirecki y BeDuhn 2001, pp. 128-172.
10. Sobre este epitafio, cf. §81.
11. Cf. texto 1.2.1.

dos en algunas fuentes árabes, según las cuales Mani habría transcurrido su juventud en el seno de una comunidad bautista judeocristiana. El hecho de que este códice contenga una narración parcial de la juventud de Mani, de sus experiencias religiosas y del inicio de su actividad misionera explica que, a pesar de su carácter fragmentario, su hallazgo haya supuesto una inflexión en el estudio de los orígenes del maniqueísmo.

En las excavaciones de Kellis también se han encontrado varios textos griegos, en particular papiros con plegarias (como la denominada «Plegaria de las emanaciones») y fragmentos de un códice con himnos maniqueos y pasajes paralelos a los Hechos apócrifos de Juan (*Acta Johannis*). No menos interesante es el hallazgo de alguna carta personal en griego, así como el hecho de que algunas cartas escritas en copto halladas en Kellis tengan asimismo su encabezamiento en griego, lo que permite deducir que los miembros de la comunidad maniquea que vivió en esa localidad durante el siglo IV eran, al menos, bilingües.

### 1.3. *Fuentes coptas*

La temprana expansión maniquea en Egipto supuso la casi inmediata traducción de textos a la lengua copta. Siete códices coptos —escritos en licopolitano o subakmímico— aparecieron en 1929 en el mercado anticuario de El Cairo, presumiblemente descubiertos en Medinet Madi (la Narmouthis romana), en el oasis de El Fayum. Criterios papirológicos y paleográficos permiten datar los códices entre los siglos IV y V, pero contienen textos que son traducciones de obras redactadas probablemente en siríaco, y que parecen haber sido compuestas en el siglo IV y quizás incluso en las últimas décadas del III. Son, por tanto, más próximos a las obras originales que los textos de Turfán. Esos códices son: los *Kephalaia* («*Capítulos*») *del Maestro*, que contienen lecciones impartidas por Mani a sus discípulos, en forma dialógica, así como los *Kephalaia de la sabiduría de mi señor Mani*; las *Homilías* (de contenido tanto dogmático como biográfico, usadas con propósitos catequéticos por los discípulos de Mani); el *Salterio* (colección de salmos e himnos litúrgicos de considerable calidad literaria); las *Synaxeis* (colección de exégesis de dichos de Mani y de citas comentadas de sus obras, con propósitos litúrgicos[12]); una colección de *Cartas* de Mani[13]; y, finalmente, los *Hechos* (*Praxeis*, una obra histórica sobre la vida de Mani y la historia de la Iglesia maniquea)[14]. Estas tres últimas obras desaparecieron casi

12. Este códice se conserva, de manera muy fragmentaria, en Dublín (códice B: facsímil en Giversen 1986, pp. 101-126) y en Berlín (P 15995).

13. Se conservan sólo algunas páginas sueltas, hoy en Berlín (P 15998) y Varsovia.

14. Se conservan únicamente algunas hojas fragmentarias en Berlín (P 15997) y una hoja en Dublín (facsímil en Giversen 1986, pp. 99-100).

en su totalidad —quizás destruidas por los bombardeos aliados sobre Berlín— durante las vicisitudes de la Segunda Guerra Mundial, antes de que pudieran ser fotografiadas. Con excepción de las *Cartas*, las obras halladas se deben a las primeras generaciones de discípulos de Mani, y forman parte de lo que podría denominarse la «patrología maniquea»[15].

En Kellis se han encontrado asimismo numerosos textos en copto[16]. Entre ellos destacan, en primer lugar, un centenar de fragmentos de un códice papiráceo que contenía una traducción de *Cartas* de Mani; la importancia de este hallazgo es perceptible si se tiene en cuenta la pérdida casi total del códice de epístolas de Medinet Madi. Hay además diversos textos catequéticos y litúrgicos en tablillas de madera y papiros, incluidos varios salmos (entre los que se cuentan algunos ya descubiertos en Medinet Madi, y que parecen versiones anteriores a las de los salmos de El Fayum). Por otra parte, se han hallado varias cartas personales y documentos de tipo económico, que constituyen un corpus único en cuanto a datación y contenido, pues permiten el acceso a la vida cotidiana, problemas y sentimientos de una comunidad maniquea del siglo IV.

### 1.4. *Fuentes latinas*

La expansión del maniqueísmo por Europa y norte de África explica la existencia de fuentes latinas. Entre éstas, destacan los *Capítulos* del obispo maniqueo norteafricano Fausto. Esta obra, conocida por Agustín de Hipona después de la muerte de su autor, se titulaba probablemente *Capitula de christiana fide et veritate*, y constaba de 32 capítulos que trataban de cuatro grandes temas: crítica del Antiguo Testamento, restitución del texto auténtico del Nuevo Testamento, la Encarnación y la divinidad. En su *Contra Faustum Manichaeum* (398), Agustín cita largos pasajes de la obra de Fausto, gracias a los cuales se ha podido reconstruir el tenor de aquélla[17]. La teología de Fausto no pretende ser original, sino ceñirse a las enseñanzas de Mani y de su apóstol africano, Adimanto; en cambio, el norteafricano se manifiesta un intrépido escriturista, en el surco de la crítica marcionita de las Escrituras judías y cristianas.

Merece reseñarse igualmente la *Secundini Manichaei Epistula*, carta de un auditor de Roma[18] dirigida a Agustín cuando éste era ya obispo

15. Cf. Tardieu [2]1997, pp. 63ss. Sobre los *Kephalaia*, las *Homilías* y el *Salterio*, véanse las introducciones en *Textos*, donde ofrecemos una amplia antología (textos 1.3.1 a 1.3.36).

16. Cf. textos 1.3.37, 1.3.38 y 1.3.39.

17. Sobre la obra de Fausto, cf. Bruckner 1901; Monceaux 1924; G. Wurst, «Bemerkungen zu Struktur und *genus litterarium* der *Capitula* des Faustus von Mileve», en Van Oort *et al.* 2001, pp. 307-324.

18. Sobre la distinción maniquea entre auditores («oyentes») y electi («elegidos»), cf.

cristiano. Este escrito es excepcional en la literatura conservada, pues representa la obra de un maniqueo que toma la iniciativa de responder a las acusaciones dirigidas por los adversarios. El escrito es, además, un elocuente testimonio del grado de preparación de los auditores maniqueos, que no tenía por qué ir a la zaga de la de los electi: en particular, Secundino efectúa una eficaz presentación de la concepción dualista en su dimensión antropológica, ética y soteriológica. También es interesante esta obra como muestra del grado de cristianización del maniqueísmo romano, pues aunque la carta de Secundino apenas tiene citas explícitas del Nuevo Testamento, está plagada de referencias implícitas a él —en particular al *Evangelio de Mateo*— y a la concepción del Cristo como figura salvadora.

Mientras que algunos escritos de maniqueos norteafricanos se nos han conservado en las obras de Agustín de Hipona, el *Codex Thevestinus* o *Códice de Tebessa* es la única obra latina maniquea original que ha llegado a nosotros sin intermediación alguna[19]. Hallada en el norte de África en 1918, sus contenidos son de tipo eclesiológico. A pesar de su lagunoso estado, el *Códice de Tebessa* presenta un gran interés como testimonio tanto del grado de cristianización del maniqueísmo, cuanto de las posibles tensiones que pudieron surgir entre las dos clases de miembros de la comunidad maniquea, auditores y electi.

### 1.5. *Fuentes iranias*

La persecución sufrida por los maniqueos en el Imperio persa sasánida les llevó a refugiarse pronto en las regiones, más tolerantes, de Asia central; esto explica el hecho de que las fuentes iranias —a menudo muy fragmentarias— hayan sido encontradas en esa área, especialmente en Turfán. Las lenguas en que están escritas estas fuentes son principalmente el persa medio, parto y sogdiano, aunque hay unos pocos textos en bactrio y tocario. Se han encontrado unos cinco mil fragmentos, pero de los hallazgos se deduce que pertenecían a numerosas obras de géneros literarios muy diferentes, como tratados, sermones, himnos y cartas. Los temas son doctrinales, históricos, hagiográficos y litúrgicos.

Algunos fragmentos (como M 3 o M 49 II) han contribuido a una intelección más precisa de la vida, el carácter y la autocomprensión del fundador[20]. Mientras que un procedimiento favorito de los heresiólogos cristianos para neutralizar la peligrosidad de Mani como rival religioso había sido el de desacreditarle presentándole como un embaucador, algunos fragmentos iranios de contenido biográfico contienen una

*infra*, §§55-56. Este texto ha sido publicado, con traducción castellana, por De Luis 1986, pp. 550-561.

19. Cf. texto 1.4.1.

20. Cf. textos 1.5.4 y 1.5.1.

visión muy diferente, en la que Mani aparece como una personalidad profética y carismática, intensamente religiosa y dotada de un original genio espiritual.

Entre las fuentes iranias más extensas cabe destacar los ciclos hímnicos en parto *Huyadagmān* y *Angad Rōšnān*, que constituyen ejemplos de literatura funeraria[21]; el *manohmēd rōšn wifrās* o «Sermón sobre el Intelecto Luz» (en parto y en sogdiano, de contenido soteriológico), así como el *gyān wifrās* o «Sermón del alma»[22]. Muchos de estos textos iranios —por ejemplo, el «Sermón del alma»— son significativos como testimonios del proceso de adaptación del maniqueísmo a modelos e ideas zoroastrianos y budistas, pero algunos evidencian también la importancia de los elementos cristianos en el maniqueísmo (como, v. gr., el «Himno de la crucifixión»[23]).

El interés de otros fragmentos radica en que confirman, precisan o amplían las noticias anteriormente disponibles sobre la doctrina y la práctica maniqueas. Por ejemplo, en relación a la cosmogonía, puede citarse el relato sobre la batalla del dios Ohrmizd (Hombre Primordial) en M 21, M 316 y M 801; en lo que se refiere a la escatología, resultan notables los contenidos de M 2 II; para la comprensión de la autodefinición del maniqueísmo en relación a las demás religiones es francamente elocuente el fragmento M 5794[24]. Algunas de estas fuentes (v. gr. M 2[25]) son muy relevantes para comprender la historia y ciertas particularidades del maniqueísmo en Oriente, aunque al mismo tiempo revelan la considerable homogeneidad doctrinal del movimiento.

### 1.6. *Fuentes chinas*

Las principales fuentes chinas fueron descubiertas en las grutas de Dunhuang, en forma de extensos rollos. Una de ellas es el escrito —cuyo título no se ha conservado— conocido como *Tratado maniqueo chino* o *Tratado Chavannes-Pelliot*, por el nombre de los sinólogos franceses que lo editaron por primera vez[26]. La importancia del texto radica en que es un tratado sistemático de soteriología maniquea, que comienza con una exposición en la que se presentan la cosmogonía y la antropogonía de la «religión de la Luz». La existencia de fragmentos de esta obra en paleoturco, sogdiano, parto y persa medio evidencia que el *Tratado* es una traducción de un original iranio, efectuada entre los siglos IX y X.

21. Cf. textos 1.5.16 y 1.5.17.
22. Cf. texto 1.5.8.
23. Cf. texto 1.5.15.
24. Cf. resp. textos 1.5.5; 1.5.7; 1.5.9.
25. Cf. texto 1.5.2.
26. Cf. texto 1.6.1.

El *Móníjiào Xiàbù zàn* («Segunda parte de los Himnos maniqueos»), obra conocida habitualmente como *Himnario chino*, mide unos 7,5 metros de longitud[27]. Tiene dos partes: la primera está constituida por una serie de himnos más extensos —algunos dedicados a Jesús— y la segunda por composiciones himnicas más breves; concluye con un colofón firmado por el traductor, Daoming. La obra, en efecto, es una traducción efectuada a partir de lenguas iranias (parto y persa medio), datable plausiblemente entre la segunda mitad del siglo VIII y la primera del IX[28]. El original de alguno de sus cantos se ha conservado en varios fragmentos iranios.

El *Moni Guang Fo jiao fayi lüe* («Compendio de la enseñanza de Mani, el Buda de Luz») es un texto que contiene seis capítulos intactos en el manuscrito conservado, y que sintetiza todo lo relativo a la figura de Mani y la doctrina, así como a la estructura y organización de la comunidad maniquea[29]. La obra, quizás compuesta originalmente en chino, fue redactada por un obispo (*fúduōdàn*) maniqueo por encargo realizado en el 731 e.c. por la corte imperial; este encargo respondió probablemente al objeto de recabar información antes de adoptar una decisión política respecto al maniqueísmo, que un año más tarde sería prohibido por el emperador Tang Xuanzong. Resulta significativo el hecho de que el texto incluya pasajes de sutras budistas, y uno de una escritura taoísta, así como muchos elementos taoístas: Lao Zi es considerado aquí otro enviado de la Luz, junto a Mani y a Buda.

Dado que el chino era una de las lenguas importantes en la Ruta de la Seda, entre los manuscritos de Turfán se han hallado también algunos fragmentos maniqueos de textos chinos, para los cuales hay algunos paralelos en parto; estos textos —que contienen oraciones penitenciales dirigidas a Mani y versos de un himno— formaron parte de códices, a diferencia de los textos de Dunhuang, conservados en formato de rollo. Por último, merecen ser citadas también algunas breves inscripciones en chino de los siglos XIV y XV halladas en la provincia sudoriental de Fujian (Fukien), en el único templo maniqueo conservado intacto, que testimonian la pervivencia de la fe maniquea en China en fechas tardías[30].

27. Esta obra, conservada en la British Library (Londres), es conocida a los estudiosos desde 1917, cuando Yabuki Keiki la identificó como maniquea.

28. El hecho de que tanto el *Tratado* como el *Himnario* sean traducciones, no compuestas originalmente en chino, se deduce también de la frecuencia con que aparecen en estas obras términos transcritos que son claramente de origen iranio.

29. Sobre esta obra del siglo VIII, cf. Haloun y Henning 1952; Tajadod 1990.

30. Aunque no puede ser considerada estrictamente una fuente maniquea, cabe citar también la conocida como «inscripción de Karabalgasun», una inscripción fragmentaria trilingüe (en chino, paleoturco y sogdiano) sobre una estela de granito. La inscripción fue encontrada por N. M. Jadrincev en el curso de una expedición a Mongolia en 1889 en Karabalgasun (la antigua Ordubalik), aunque otros fragmentos fueron descubiertos por

## 1.7. *Fuentes turcas*

Un corpus considerable de fuentes en paleoturco forma parte de los hallazgos realizados en Turfán y Dunhuang. Son textos medievales, datables entre los siglos VIII y XI, cuyo interés es no sólo doctrinal y litúrgico sino también histórico, pues muchos de ellos contienen datos valiosos y únicos sobre la historia y la cultura de los uigures, que adoptaron el maniqueísmo como religión en la época señalada, tras haberles sido predicado por misioneros sogdianos[31]. Buena parte de esta literatura turca es producto, pues, de las traducciones efectuadas a partir de obras en lenguas iranias, aunque también se han hallado algunas composiciones originales.

En el ámbito de la literatura doctrinal, cabe señalar las traducciones turcas de varios sermones conocidos también en parto y chino. Se han identificado doce fragmentos pertenecientes a seis manuscritos de al menos una traducción turca del «Sermón del Intelecto Luz»; también se ha hallado una sección de una traducción turca del «Sermón del alma». A estos textos pueden añadirse varias decenas de fragmentos de contenido cosmogónico, escatológico y homilético.

Un interés especial presentan los textos litúrgicos (v. gr. un fragmento que constituye un paralelo en prosa al *Huyadagmān*), y en particular los relacionados con la confesión de los pecados que tenía lugar en el festival anual del Bēma[32] y en las asambleas semanales de los lunes. En este aspecto, posee una importancia capital el largo rollo en paleoturco *Xᵘāstuānīft*[33], que formaba parte de los textos adquiridos por Sir Aurel Stein de entre los hallazgos de Dunhuang; esta obra, compuesta originalmente en sogdiano, se conserva en una versión casi completa (sólo le falta la sección inicial); de ella se han encontrado también manuscritos en distintos lugares de la región de Turfán, pertenecientes al menos a veinticuatro copias escritas tanto en rollos como en códices, en escritura maniquea y uigur. El *Xᵘāstuānīft*, destinado a ser leído por los auditores —o en su nombre— en la festividad del Bēma, es una fuente primaria

las expediciones de A. Heikel (1890) y W. Radloff (1891). Redactada por el gobierno uigur durante el reino del *qaghan* Ay Tänridä Qut Bulmïš Alp Bilgä (808-821), trata de la introducción del maniqueísmo —designado como «la doctrina del divino Mār Mani»— entre los uigures; así pues, aun no siendo una obra hagiográfica de los propios maniqueos, sí puede ser considerada una fuente proveniente del radio de acción del maniqueísmo. El texto chino es, con mucho, el mejor conservado. Los textos y su análisis pueden hallarse en las contribuciones de E. Provasi, P. Zieme y A. Palumbo, en Gnoli 2003, pp. 233-277.

31. Sobre las fuentes turcas, cf. L. Clark, «The Turkic Manichaean Literature», en Mirecki y BeDuhn 1997, pp. 89-142. Sobre la conversión de los uigures al maniqueísmo, cf. *infra*, §85.

32. Sobre esta festividad, cf. §§73-74.

33. El término es parto. Sobre esta obra, cf. Radloff 1909; Asmussen 1965.

para conocer la institución de la confesión de pecados, pero tiene también relevancia doctrinal, dado que contiene creencias esenciales de la fe maniquea expresadas en una forma sencilla y fácilmente inteligible.

En turco se conservan también textos (a menudo hagiográficos) relativos a la historia de la Iglesia maniquea, por ejemplo a la misión de Mani y a la de su discípulo Mār Ammō, que prosiguió la labor de su maestro en el Jorasán. Sin embargo, los más importantes a este respecto son los documentos y cartas que reflejan la historia del maniqueísmo entre los uigures durante los casi tres siglos (*ca.* 750-1010) que duró el apoyo de sus gobernantes a la religión; entre esta literatura, dedicada a menudo a la glorificación y alabanza de los gobernantes uigures y de los dirigentes religiosos, destacan el registro (T II D 267a-b) de la conversión al maniqueísmo del jefe uigur Bügü Khan (759-779) o la documentación relativa a las condiciones sociales y económicas de los monasterios (*mānestān*).

### 1.8. *Fuentes siríacas*

Mani escribió casi todas sus obras en arameo siríaco, lengua que en su época poseía una gran importancia y amplia difusión como lenguaje del comercio y la literatura. Sin embargo, como ya hemos visto, no se conservan en su lengua original. Por ello, uno de los descubrimientos más llamativos efectuados en Kellis ha sido el de glosarios siríaco-coptos de términos técnicos maniqueos. Este hallazgo parece revelar que —a diferencia de lo que se creía hasta muy recientemente— las traducciones de los textos maniqueos no parecen haberse hecho siempre del arameo siríaco al griego y luego del griego al copto, sino también directamente del arameo siríaco al copto[34].

## 2. FUENTES NO MANIQUEAS

A pesar de la enorme importancia de las fuentes originales, sería un error concluir que éstas hacen superflua la literatura secundaria —en su mayor parte heresiológica— de la que hasta ahora se disponía. Además de obvias distorsiones, los doxógrafos y polemistas ofrecen información relevante, y en ocasiones acostumbraron a copiar o a extractar amplias secciones de las obras maniqueas criticadas por ellos. Algunas de estas fuentes son superiores a muchos de los textos recientemente hallados —a menudo muy fragmentarios— tanto en antigüedad como en lo re-

34. Sobre la importancia de los hallazgos de Kellis a este respecto, cf. Gardner 1996, pp. 101ss.

lativo a extensión y alcance. Prescindir *tout court* de las fuentes no maniqueas significaría tirar al niño con el agua del baño.

### 2.1. *Filosóficas*

La vocación universalista del maniqueísmo no le hizo pretender sólo ser el heredero de las restantes visiones religiosas de la humanidad, sino también que las verdades que predicaba habían sido ya anunciadas en las diversas sabidurías anteriores. Esto parece haber llevado en ocasiones a intentos de presentar la doctrina maniquea de forma más filosófica y «racional». Tal pretensión dio lugar —de modo semejante a lo que sucedió con la refutación de los gnósticos por parte de Plotino— a que algunos filósofos y doxólogos griegos se confrontasen de manera polémica con las posiciones maniqueas.

El principal interés de estas fuentes filosóficas radica en su enfoque argumentativo. En este sentido, posee un valor muy especial la obra del neoplatónico egipcio Alejandro de Licópolis (finales del siglo III) *Pròs tàs Manikhaíou dóxas* (*Contra las doctrinas de Mani*), y ello por varias razones: por ser sencillamente la primera crítica conservada del maniqueísmo, por tener un carácter comprehensivo (aborda los distintos aspectos de la cosmovisión maniquea) y, finalmente, por distinguir de manera nítida la exposición del sistema y el examen crítico que de él se efectúa[35].

Bastante más breve que la obra de Alejandro resulta la sección dedicada al maniqueísmo por otro neoplatónico posterior, Simplicio (siglos V-VI), en el capítulo XXXV de su *Comentario al Manual de Epicteto*[36]. A diferencia de Alejandro, Simplicio no proporciona una exposición mínimamente sistemática de la doctrina maniquea, sino sólo noticias fragmentarias que va hilvanando en su digresión, de signo claramente polémico. Aun así, la noticia de este autor resulta valiosa, tanto por los detalles sobre los que incide como porque, al igual que Alejandro, Simplicio parece haber obtenido información gracias a un conocimiento personal de fieles maniqueos.

### 2.2. *Cristianas*

El éxito de la Gran Iglesia cristiana y el interés por prevalecer sobre sus competidores en el amplio mercado de ofertas religiosas de la Antigüedad tardía suscitó una gran producción de obras antimaniqueas (escritas en griego, latín y arameo siríaco), muchas de las cuales se han

35. Cf. texto 2.1.1.
36. Cf. texto 2.1.2.

conservado. Aunque casi siempre polémicas y en ocasiones caricaturescas, constituyen una fuente importante para el conocimiento del maniqueísmo, y es en ellas en las que se ha basado casi exclusivamente el conocimiento del maniqueísmo hasta inicios del siglo XX. Estas fuentes cubren un amplio arco temporal, abarcando desde finales del siglo III hasta el período bizantino.

Las fuentes más tempranas son griegas. El primer documento cristiano antimaniqueo es el conocido como Papiro Rylands 469, que contiene una carta circular en la que un obispo de Alejandría (acaso Teonas) previene a sus fieles contra los maniqueos, aportando algunas noticias interesantes[37]. Eusebio de Cesarea dedica una breve sección a los maniqueos en su *Historia eclesiástica* (HE VII, 31, 1-2), redactada *ca.* 301-302[38]. Cabe mencionar asimismo el *Contra Manichaeos* de Serapión de Thmuis, escrito *ca.* 339[39]. Éstas son las únicas fuentes cristianas conservadas anteriores a los *Acta Archelai*, y manifiestan un conocimiento directo del maniqueísmo en Egipto, sin contaminación de leyendas antimaniqueas.

La composición de los *Acta Archelai*, hacia 340, representa un hito importante en la tradición heresiológica cristiana[40]. Aunque escrita en griego, de ella se conserva completa sólo una versión latina. Esta obra, atribuida a un tal Hegemonio, se presenta como un testimonio directo de una discusión entre Mani y el obispo Arquelao, pero es en realidad una ficción compuesta a mediados del siglo IV[41]. Su importancia radica, por un lado, en haber conservado una reseña fiable de la doctrina maniquea[42], y, por otro, en haber dibujado de la figura de Mani una imagen caricaturesca, cuya obvia utilidad polémica sería aprovechada por los autores cristianos posteriores. En efecto, los *Acta Archelai* contienen una distorsión interesada de la figura de Mani que presenta a éste con los peores colores, constituyendo una obra maestra de la desinformación. El influjo de esta obra es especialmente perceptible en el capítulo 66 del *Panarion haeresium* del obispo Epifanio de Salamina (315-403), que se convertiría luego en fuente principal de la heresiología posterior; Epifanio se refiere también al maniqueísmo en *Sobre los pesos y medidas*, una obra de temática bíblica.

Además de los *Acta Archelai*, las fuentes antimaniqueas más significativas de autores cristianos de lengua griega son: el tratado en cuatro

37. Cf. texto 2.2.1.
38. Sobre esta noticia, cf. Dubois 1993.
39. Ofrecemos un breve pasaje de esta obra (texto 2.2.2).
40. En *Textos* ofrecemos una selección; cf. texto 2.2.3.
41. Con la posible excepción de la obra de Serapión, puede ser considerada la primera refutación cristiana del maniqueísmo. Ni el papiro Rylands 469 (texto 2.2.1) ni la noticia de Eusebio pueden ser considerados verdaderos tratados de refutación.
42. Sobre la fiabilidad de la sección doctrinal y varios otros detalles, cf. Sundermann 1987, pp. 90-91.

libros *Contra manichaeos* de Tito de Bostra (siglo IV)[43], la sección dedicada al tema en el *Haereticarum fabularum compendium* de Teodoreto de Ciro (siglos IV-V)[44] y las *Homilías* de Severo de Antioquía (siglos V-VI), en particular la Homilía 123[45]. De menor importancia son: las *Catequesis bautismales* del obispo Cirilo de Jerusalén (315-387), que en la *Catequesis VI* menciona a los maniqueos a raíz de sus prescripciones alimentarias; el *Contra manichaeos* del alejandrino Dídimo el Ciego (siglo IV), en dieciocho capítulos; el *In Centurionem, et contra Manichaeos et Apollinaristas*, de Severiano de Gabala (siglos IV-V); el *Adversus Manichaeos homiliae II*, de Juan de Cesarea; el *Adversus Manichaeos* (*Antírrēsis*) de Zacarías de Mitilene (siglos V-VI); la *Disputatio cum Manichaeo* de Pablo el Persa (acta de una controversia pública sostenida *ca.* 527); la *Historia Manichaeorum seu Paulicianorum*, de Pedro Sículo, y la *Bibliotheca* de Focio, ambos del siglo IX; y el *Suidae Lexicon*, antología de autores y textos compilada en el siglo X.

Las fuentes cristianas escritas en arameo siríaco tienen un gran valor, no sólo porque han utilizado fuentes directas —del mismo Mani o de sus inmediatos sucesores— sino también porque, dado que Mani escribió en esa lengua, podrían haber transmitido *ipsissima verba* del profeta. Esto sucede especialmente en el caso de los *Himnos contra Mani* de Efrén el Sirio[46]. En la primera mitad del siglo IV cabe mencionar asimismo a Afraates, que en sus 23 *Tratados* expone un resumen de la doctrina cristiana y se refiere ocasionalmente al maniqueísmo. Posterior, pero importantísima por el carácter sistemático y fiable de su exposición, es la noticia sobre los maniqueos contenida en el Libro IX del *Liber Scholiorum* de Teodoro bar Kōnī (siglo VIII[47]).

Entre los heresiólogos latinos ocupa un lugar privilegiado Agustín de Hipona (354-430), que fue maniqueo durante nueve años y que, tras dejar de serlo, escribió abundantemente para refutar la doctrina de Mani, tanto en tratados especiales como en el contexto de otras obras polémicas. He aquí el elenco completo de sus obras antimaniqueas: *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* (388); *De libero arbitrio* (388-395); *De Genesi adversus Manichaeos* (389); *De vera religione* (*ca.* 391); *De utilitate credendi* (391); *De duabus animabus contra Manichaeos* (391-392); *Acta contra Fortunatum Manichaeum* (392); *De Genesi ad litteram liber imperfectus* (393); *Contra Adimantum, Manichaei discipulum* (*ca.* 394); *Contra epistulam Manichaei quam vocant Fundamenti* (397); *De natura boni* (después de 404); *Contra Faustum*

43. Cf. texto 2.2.4. Para un amplio estudio de esta obra, cf. Pedersen 2004.
44. Cf. texto 2.2.5.
45. Ofrecemos varios extractos de esta obra en texto 2.2.7.
46. Para una selección de pasajes de Efrén, cf. texto 2.2.6.
47. Cf. texto 2.2.8.

*Manichaeum* (400); *Confessiones,* libros III-X (400); *De actis cum Felice Manichaeo* (404); *Contra Secundinum Manichaeum* (entre 404 y 411); *Contra adversarium Legis et Prophetarum* (420)[48]. Además de Agustín, cabe citar el tratado *De fide contra Manichaeos* de su amigo Evodio, obispo de Uzala, en el que se reproducen algunos pasajes de la *Epistula Fundamenti*. Más tardías son las obras antimaniqueas del papa León Magno[49], cuyos sermones y cartas constituyen una documentación importante para el conocimiento del maniqueísmo en Roma a mediados del siglo V[50].

Las fórmulas de abjuración del período bizantino, aun representando la quintaesencia de la condenatoria actitud heresiológica, constituyen fuentes interesantes en la medida en que conservan algunos datos plausiblemente fiables. Además de la fórmula latina atribuida a Agustín y la atribuida a Cesáreo de Arles[51], destacan dos fórmulas, la denominada «Fórmula griega breve» (siglo VI) y la «Fórmula griega larga» (siglo IX)[52]. El texto griego conocido por el título de *Capita VII contra Manichaeos*, atribuido a Zacarías de Mitilene, posee un valor muy especial, dado que parece constituir la fuente de estas fórmulas de abjuración[53].

### 2.3. *Islámicas*

La irrupción del islam a partir del siglo VII en tierras en que pervivían comunidades maniqueas llevó necesariamente a la confrontación intelectual con éstas[54]. El maniqueísmo despertó amplio interés entre los autores islámicos, y a pesar de que muchas de las referencias en sus obras son breves y demasiado polémicas, existen algunas de indiscutible calidad e interés, tanto por la precisión de la información proporcionada como por la ausencia de acres controversias doctrinales.

La fuente más antigua (hoy perdida) que parece haberse escrito en árabe sobre el maniqueísmo es la de Abū ʻĪsā al-Warrāq, autor del siglo IX que escribió un libro sobre las ideas religiosas (*Kitāb al-maqālāt*). La sospecha —posiblemente carente de fundamento— de que este autor habría simpatizado con el maniqueísmo contribuyó a que sus obras fue-

48. Varias de estas obras antimaniqueas de Agustín han sido publicadas en edición bilingüe latín-castellano; cf. De Luis 1986 (con amplio estudio introductorio sobre la relación de Agustín con el maniqueísmo); *Id*. 1993.
49. Cf. Maier 1996; Schipper y Van Oort 2000.
50. A Paciano de Barcelona (siglo IV) se le atribuye un *Liber ad Iustinum Manichaeum*. Cabe mencionar también el *Adversus Iustinum Manichaeum contra duo principia Manichaeorum* de Fabio Mario Victorino, rétor africano del siglo IV.
51. Cf. resp. PL 42, cols. 1155-1156; PL 45, cols. 23-26.
52. Cf. resp. PG 100, cols. 1321-24; PG 1, cols. 1461-1470.
53. Ofrecemos una completa traducción anotada; cf. texto 2.2.9.
54. Sobre las obvias razones de esta confrontación, cf. §80.

ran destruidas, aunque se conservan citas de éstas en autores posteriores, en los que influyó.

Las obras más importantes por su amplitud y la riqueza de la información sobre Mani y/o su doctrina son, en orden *grosso modo* cronológico, el *Kitāb al-Fihrist* o *Libro del índice* de an-Nadīm (*ca.* 935-990)[55], el *Kitāb al-mugnī* del teólogo mutazilita ʻAbd al-Ǧabbār (932-1025), el *Kitāb al-ātār al-baqiyya ʻan al-qurūn al-hāliyya* o *Libro de los vestigios de las épocas pasadas* del persa Abū l-Rayhān al-Bīrūnī (973-1048) —uno de los grandes eruditos de la literatura islámica medieval— y el *Kitāb al-milál wa-l-nihal* o *Libro de las religiones y de las creencias* de Aš-Šahrastānī (*ca.* 1086-1053)[56]. Estas obras, en particular las de an-Nadīm y Aš-Šahrastānī, se caracterizan por la objetividad de sus noticias, lo que las hace especialmente útiles.

Otras fuentes musulmanas dignas de mención son: *Historia universal*, de Ibn Wadih al-Jacubi (siglo IX); el *Kitāb al-hayawan* o «Libro de los animales», de al-Ǧāhiz (siglo IX); *Crónica, o Historia de los profetas y de los reyes*, de al-Tabari (siglo X); *Kitāb al-tanbīh wa-l-išrāf* (*El libro del consejo y de la revisión*) y *Praderas de Oro*, de al-Masʻudi (siglo X); *La Mar plena* (obra histórica), de Ibn al-Murtadá (siglo XIV).

## 2.4. *Zoroastrianas*

Nacido en el ámbito de la Persia sasánida, en el que el zoroastrismo poseía una presencia determinante, el maniqueísmo no pudo sino verse confrontado con esa antigua religión. Y aunque ambas religiones son dualistas y las influencias zoroastrianas en el maniqueísmo son innegables[57], también lo son las diferencias doctrinales y el hecho de que el clero mazdeo contempló el movimiento de Mani como una suerte de herejía que, además, retaba su influencia tanto en el plano religioso como sociopolítico. Esto explica que la literatura zoroastriana conserve diversos pasajes polémicos dedicados a Mani y a su doctrina, aunque a menudo son demasiado breves o genéricos[58].

Hay, sin embargo, dos excepciones relevantes, ambas redactadas en persa medio. La primera es una sección del libro III (199-200) del *Dēnkard*, una verdadera *summa* del zoroastrismo, obra de Ādurfarrbay ī Farroxzādān; en ella se contraponen mandamientos maniqueos a

55. También conocido como *Fihrist al-Ulum* (*Catálogo de los conocimientos*). Ésta es una obra enciclopédica cuyo libro IX, dedicado a las religiones, trata del maniqueísmo; cf. texto 2.3.1.

56. Cf. texto 2.3.2.

57. Cf. *infra*, §4.

58. Lo mismo ocurre con la mención de los maniqueos en los edictos e inscripciones del gran sacerdote mazdeo Kirdīr; cf. Gignoux 1991.

los preceptos del sacerdote mazdeo Ādurbād ī Māraspandān (dignatario religioso del siglo IV, durante el reinado de Šābuhr II), de tal modo que se intenta acentuar el carácter antisomático y anticósmico de los primeros en comparación con los segundos.

Otra fuente zoroastriana significativa es la obra *Škand Gumānīg Wizār* (*Resolución definitiva de las dudas*), un texto polémico compuesto por Mardānfarrox ī Ohrmazd-dādān en la segunda mitad del siglo IX e.c. Esta obra, que intenta probar la racionalidad de los dogmas de la fe mazdea y el carácter insostenible de los de otras religiones (como el judaísmo, el cristianismo y el islam), dedica su capítulo decimosexto a la crítica de las posiciones maniqueas. Su autor muestra conocer particularmente bien la doctrina maniquea, hasta tal punto que algunos estudiosos consideran plausible la hipótesis de que en algún momento se hubiera sentido atraído por ella.

### 2.5. *Fuentes polémicas del Imperio chino*

La expansión del maniqueísmo en China, donde pervivió durante casi un milenio, suscitó desde muy pronto duras reacciones por parte de los poderes religiosos ya constituidos —confucianos, taoístas y budistas—, con frecuencia respaldados por el poder imperial[59]. La consiguiente necesidad de los maniqueos de llevar una existencia oculta desencadenó, a su vez, las acusaciones de que el maniqueísmo constituía un culto subversivo y una sociedad secreta. Los escritos polémicos redactados por heresiólogos o por funcionarios imperiales en el cumplimiento de sus deberes administrativos no escasean, y representan una fuente relevante para el conocimiento de la historia del maniqueísmo.

Un típico ejemplo de polémica confuciana es el Memorial que el funcionario chino Lu Yu presentó *ca.* 1163-1166 ante la corte imperial Sung. Lu Yu (1125-1210) informa de que el maniqueísmo, que recibe diversas denominaciones —como la de «religión de la Luz» (*míng jiào*)— se encuentra por doquier en el Imperio, y entre otros datos enfatiza la importancia que los maniqueos conceden a sus Escrituras y a su diseminación. El oficial sugiere que, en la medida en que los maniqueos no sólo son numerosos, sino que también practican sus ritos de manera comunitaria y están muy unidos, constituyen un peligro potencial en caso de rebelión; la preocupación de Lu Yu, por tanto, parece ser de orden público[60].

El historiador budista Chipan (1220-1275) menciona a menudo críticamente el maniqueísmo en su monumental obra *Fozu tong ji* (*Ana-*

59. Sobre el maniqueísmo en China, cf. §85.

60. Resulta significativo que Lu Yu afirme también que el uso de incienso y el consumo de champiñones por parte de los maniqueos habían ocasionado la subida del precio de estos productos.

*les generales de los patriarcas del budismo*). En particular, cita un pasaje —no conservado— relativo al maniqueísmo, procedente de la obra *Yijian zhi* (una miscelánea de historias) de Hong Mai (1123-1202). Mani es nombrado en esta obra como «Momoni» (transcripción de «Mār Mani» o «Señor Mani»), y se menciona como su escrito principal el «Sutra de los dos principios y los tres momentos».

Por lo que se refiere a fuentes procedentes de autores taoístas, cabe citar un pasaje de la obra *Haiqiong Bai Zhenren yulu* (*Registro de los discursos del perfecto Bai de Haiqiong*), que recoge textos atribuidos al maestro taoísta Bai Yuchan, el cual vivió en la región de Fujian (donde los maniqueos se establecieron desde el final del período de los Tang). Aunque los documentos reunidos en la obra pertenecen a épocas muy distintas, muchos de los discursos que se atribuyen a Bai Yuchan son plausiblemente datables en la primera mitad del siglo XIII. Uno de estos textos pone en boca de Bai Yuchan una versión caricaturesca de los orígenes del maniqueísmo, en la que Mani —tras haber en vano intentado alcanzar los objetivos religiosos marcados por el taoísmo y el budismo— habría recibido su doctrina de un «hereje de la India occidental». La distorsión de la biografía de Mani contenida en este texto recuerda a la efectuada en los *Acta Archelai*[61].

## 2.6. *Fuentes oficiales del Imperio romano*

El origen persa de Mani, así como otras razones relativas a la persona de Mani y a las creencias de la comunidad maniquea[62], desencadenaron desde fecha muy temprana la persecución de ésta por parte del poder imperial de Roma. Más tarde, la colusión de los intereses del Imperio con los de la Gran Iglesia cristiana no haría sino agravar la situación de la minoría religiosa, llevando a la promulgación de múltiples leyes antimaniqueas por parte de emperadores cristianos.

Esto explica que los edictos y rescriptos antimaniqueos de las autoridades imperiales romanas —ya desde el de Diocleciano, *ca.* 297— puedan servir como fuente para obtener información, sea sobre los propios maniqueos, sea sobre las ideas, actitudes y prejuicios que en relación a ellos imperaban en Occidente. Las principales leyes antimaniqueas promulgadas por los emperadores están recogidas en el *Codex Justinianus*, *Codex Theodosianus*[63] y *Leges novellae Valentiniani*.

61. Cf. Lieu 1992, pp. 291-292; Gnoli 2003, pp. 303-306.
62. Sobre las razones de la persecución de los maniqueos por parte de las autoridades imperiales, cf. §83.
63. Sobre las leyes teodosianas antimaniqueas, cf. Beskow, en Bryder 1988, pp. 1-11.

# EL FUNDADOR: MANI Y SU OBRA

El maniqueísmo es obra de un individuo real, Mani, que tuvo una autoconciencia histórica muy pronunciada y que escribió acerca de su propia vida; sin embargo, al igual que del resto de su obra, de tales noticias autobiográficas sólo perviven algunos jirones dispersos. Sobre la vida de Mani se conservan también datos tanto en fuentes maniqueas como en obras de heresiólogos cristianos y de polígrafos musulmanes. Aun así —y como en el caso de tantos otros maestros espirituales y (reales o presuntos) fundadores de religiones—, es necesario precaverse ante los datos ofrecidos, que en no pocas ocasiones presentan tintes hagiográficos o polémicos. Al igual que ocurre con otras muchas figuras de la Antigüedad, las fuentes no permiten en modo alguno la reconstrucción de una biografía detallada de Mani, y sólo es posible hacerse de ésta una idea esquemática y genérica. Convendrá, por tanto, resistirse con frecuencia a la tentación de remediar mediante la fantasía literaria[1] o el dogmatismo de las falsas certezas la fragilidad documental de nuestros conocimientos.

§1. *Circunstancias sociopolíticas*. El nacimiento y juventud de Mani acontecieron en una época de importantes mutaciones políticas en Mesopotamia, que desde el siglo II a.e.c. había sido arrebatada al dominio seléucida e incorporada al reino parto. Ya desde antes de que Ardābān V de Partia (213-224) contendiese con Valaxš V (209-222)[2] por el poder, el príncipe persa Bābag —soberano local de Istakhr, al noroeste de la antigua Persépolis— había estado sentando las bases de una rebelión que, finalmente, su hijo Ardašir llevó a cabo abiertamente, al forzar la sumisión de muchos reyes vasallos de los partos y reclamar el trono de Irán. Tras un conflicto que duró varios años y en el que tuvieron lugar diversos enfrentamientos entre las fuerzas de Ardašir y el parto Ardābān en detrimento de este último, en el 224 —cuando Mani era un muchacho de unos ocho años— Ardābān fue derrotado definitivamente y muerto en la batalla de Ohrmizdagan, hallando así su fin el Imperio arsácida, que había durado cuatro siglos. El trono de Irán pasó a manos de una nueva dinastía nacional, los Sasánidas. Originarios de Fars —la

1. Una biografía novelesca de Mani ha sido escrita por el literato egipcio A. Maalouf, *Les jardins de lumière*, Lattès, Paris, 1991.
2. «Valaxš» suele ser transcrito en castellano como «Vologeses» o «Vologases».

cuna de los Aqueménidas—, los Sasánidas se mantendrían en el poder durante otros cuatrocientos años, hasta mediados del siglo VII. Tras asegurar su imperio mediante campañas militares en el este, que le llevaron a conquistar Merv (Margiana), Balj (Bactria) y Jorasmia, Ardašir tomó posesión de Ctesifonte y asumió el título «rey de reyes de los iranios»[3]. Poco antes de su muerte, Ardašir abdicó a favor de su hijo Šābuhr (Sapor), quien asumió las responsabilidades de gobierno y fue coronado como corregente en 240, aunque aplazó su coronación real hasta después de la muerte de su padre, hacia 241-242 e.c.

Si a lo largo de la juventud de Mani, aún en vida de Ardašir, las campañas militares en el norte de Mesopotamia habían sido muy frecuentes[4], no cesaron durante el largo reinado de Šābuhr I, con cuyo inicio coincide el comienzo de la misión de Mani, y bajo el cual tuvo lugar la mayor parte de la vida de éste. Al oeste, el rival seguía siendo Roma: Gordiano III (238-244) invadió Persia, y fue derrotado y muerto en las fronteras de Asuristán, en Massice del Éufrates; una década más tarde tuvo lugar otra confrontación, en la que el ejército romano fue derrotado en Barbalisso (Siria) y Antioquía del Orontes fue capturada. Poco después, hubo otra invasión bajo el reinado del emperador Valeriano (253-260), en la que éste fue hecho prisionero[5]. Al este, el enemigo de los persas era el reino de Kušān, mientras que en el norte se produjeron enfrentamientos con los nómadas. El hombre que concibió la realidad como un conflicto de dos reinos ineluctablemente enfrentados —el de la Luz y el de las Tinieblas— vivió en un mundo convulso en el que la rivalidad y el choque de ejércitos parece haber sido constante.

Aun así, estos conflictos entre persas y romanos tuvieron lugar principalmente en las zonas fronterizas. Los primeros soberanos sasánidas dedicaron sus esfuerzos a estabilizar el interior del Imperio, colocándolo bajo su dominio; mientras que en la época de los Arsácidas las dinastías locales hereditarias y los líderes tribales habían gozado de considerable autonomía en muchas de las más importantes provincias, provocando la anarquía y posibilitando que los enemigos del Imperio sacasen provecho de sus problemas internos, ahora esos poderes paralelos fueron siendo progresivamente abolidos en gran parte, y los diversos territorios fueron desde entonces regidos por miembros de la familia real y por funciona-

3. *Shāhanshāh ērān*. La numismática indica que la soberanía completa de Ardašir no parece haberse logrado hasta algunos años después de su victoria sobre Ardābān, pues Valaxš V acuñó monedas en Seleucia *ca*. 228-229 e.c.

4. Invasión sasánida del norte de Mesopotamia, asedio de Nísibe e incursiones en Siria en 230; ataque y captura de Carras y Nísibe en 237/238; ataque a Dura Europos en 239; asedio y captura de Hatra en 240.

5. Sobre la confrontación entre los Imperios persa y romano, cf. Widengren 1976; Wolski 1976.

rios directamente responsables ante el trono. El establecimiento de un sistema centralizado y burocráticamente organizado —que implicó la reforma de la administración y del ejército— hizo que la eficiencia del control imperial se incrementase. Esta política centralizadora explica que bajo la égida sasánida el Imperio persa llegara a ser mucho más extenso y unificado que el controlado por la dinastía arsácida, habiéndose expandido considerablemente hacia el este[6]. Estas circunstancias contribuyen a explicar ciertos detalles de la misión maniquea.

El Irán sasánida era una región estratégicamente crucial para el comercio internacional, que posibilitaba los intercambios en un Estado que se extendía desde las fronteras con el Imperio romano en el oeste hasta otros imperios asiáticos, los de Kušān y China en el este. En Mesopotamia y el Irán occidental, la existencia de ciudades cosmopolitas y las antiguas rutas comerciales (terrestres, fluviales y marítimas) habían posibilitado durante siglos el encuentro y la mezcla de culturas diversas, así como de ideas y prácticas religiosas. El helenismo y la influencia de la civilización irania son sólo dos magnitudes operantes en una zona de una gran riqueza cultural. El gran Estado iranio, primero parto y luego sasánida, fue sin duda, a partir del segundo cuarto del siglo III, el que albergó la mayor cantidad de confesiones y vías de salvación diferentes. El mazdeísmo era la religión apoyada y profesada por los monarcas sasánidas[7], aunque no es seguro si imperaba entonces la versión zurvanita del dualismo zoroastriano[8]. Más aún que en el Imperio romano, su rival cosmopolita, en Irán estaban representadas todas las grandes religiones: judaísmo, zoroastrismo, cristianismo —en versiones gnósticas, marcionita y bardesanita—, mandeísmo, budismo e hinduismo, junto a pervivencias de la antigua religión babilónica y cultos sirios[9]. La posición central del Irán sasánida y la multiculturalidad que lo caracterizaba tendrían significativas repercusiones en la autoconciencia religiosa de Mani.

§2. *Nacimiento y juventud.* Según un pasaje del *Šābuhragān* transmitido por al-Bīrūnī, el propio Mani señalaba haber nacido en el año 527 de la era seléucida[10], que corresponde al 216 e.c. Esto significa que

6. A diferencia de su padre, Šābuhr asumió el título de «rey de reyes de los iranios y los no iranios» (*Šāhanšāh ērān ud anērān*), una fórmula mantenida por sus sucesores como designación mayestática de los emperadores sasánidas.

7. En el reverso de sus monedas, Ardašir acuñó imágenes del templo del fuego, y en sus relieves e inscripciones en Naqš-e Rustam aparece como adorador del dios Ohrmizd y como investido en el poder por éste.

8. Como lo ha pretendido v. gr. M. Boyce; cf. Skjaervø 1995.

9. En una de sus inscripciones, el jerarca mazdeo Kirdīr —contemporáneo de Mani— se jacta de haber perseguido a los seguidores de muchas de estas religiones; cf. Gignoux 1991.

10. La era seléucida inicia su cómputo en el año 311 a.e.c.

nació bajo la égida de Ardābān V de Partia —el último rey de la dinastía arsácida— en la misma época en la que en Roma era emperador Caracalla. Si bien algunas fuentes maniqueas, como los *Kephalaia* y el *Compendio chino*, introducen precisiones de mes y día —y hablan de una fecha exacta correspondiente al 8 de nisán (14 de abril)—, han de ser tomadas con precaución; tal fecha podría no tener valor histórico, aunque haya servido a los maniqueos para establecer su calendario festivo.

Con respecto al lugar de nacimiento, la misma noticia de al-Bīrūnī menciona que Mani procedía de Babilonia, concretamente de la localidad de Mardinu, al sudeste de Seleucia-Ctesifonte, en la orilla oriental del Tigris (las actuales inmediaciones de Salman-Pak)[11]. En la época del nacimiento de Mani, esta zona pertenecía a un distrito de la provincia parta de Asuristán en Mesopotamia. Además del texto citado, también en el fragmento parto M 566 I (de aparente carácter autobiográfico) se pone en boca del propio Mani el nombre de Babilonia como el de su país natal.

El nombre del padre de Mani era Pattik (en griego, *Pattíkios*), al que algunas fuentes hacen nativo de Ecbátana (la actual Hamadán)[12], al oeste de Irán. Aunque en el caso del nombre del padre las fuentes maniqueas y no maniqueas se muestran prácticamente unánimes[13], no ocurre así con el de la madre de Mani. En efecto, ésta recibe nombres muy diversos —entre ellos: Maryam, Karossa, Mis, Ūtākhīm, Nushit...—[14]. Si las noticias que la llaman «Maryam» (María) merecieran crédito, podrían indicar que la madre de Mani era de origen judío o cristiano; sin embargo, es posible que el dato se deba a apologética cristianizante, deseosa de dar a la madre del fundador de la nueva religión el mismo nombre que la de Jesús. En realidad, la gran proliferación de datos divergentes parece indicar que el verdadero nombre de la madre de Mani se desconocía.

Algunas fuentes hacen de los padres de Mani personajes partos de origen principesco relacionados con la dinastía arsácida[15]. Aunque estos datos son a menudo presentados como históricos[16], han de ser tomados

11. Sin embargo, otras fuentes indican datos diferentes. Por ejemplo, según Teodoro bar Kōnī, Mani habría nacido en la localidad de Abrumia, al sur de Babilonia; cf. LSc XI 58, p. 311 Scher (texto 2.2.8).

12. An-Nadīm, Fihr, p. 49 Flügel (p. 773 Dodge): texto 2.3.1.

13. Cf. v. gr. CMC 89; LSc XI 58, p. 311 Scher.

14. Cf. v. gr. Cap VII, 2 («Karosa»); an-Nadīm, Fihr, p. 49 Flügel (p. 773 Dodge) ofrece «Maryam», «Mis» y «Ūtākhīm».

15. V. gr. an-Nadīm, Fihr, p. 49 Flügel (p. 773 Dodge). La familia a la que habría pertenecido la madre de Mani sería la de los Kamsarakan (que es mencionada a menudo en la historia armenia del siglo IV).

16. Cf. v. gr. Ort 1967, pp. 199, 205 (sobre los padres de Mani en general, *ibid*., pp. 195-209); Asmussen 1975, p. 9; Widengren 1983, p. 965.

con muchas reservas, dado que a menudo un linaje principesco o real se ha atribuido (como en el caso de Jesús de Nazaret, Siddharta Gautama o Confucio) al fundador —genuino o presunto— de un nuevo movimiento religioso, con propósitos obviamente enaltecedores[17]. En todo caso, sí es probable que, aun nacido en Babilonia, Mani fuese de origen persa.

En su *Fihrist*, el polígrafo árabe an-Nadīm cuenta que, estando embarazada la madre de Mani, Pattik tuvo de modo repetido una experiencia religiosa en la que una voz procedente de un santuario le ordenaba no comer carne, no beber vino y abstenerse de relaciones sexuales; tras esta experiencia, Pattik se habría adherido a un grupo de *mugtasila* («los que se lavan»), es decir, de bautistas[18]. Aunque esta noticia podría no ser sino un relato edificante proveniente de un hagiógrafo maniqueo, cabe discernir en ella un núcleo plausible, a saber, que el padre de Mani —procedente del paganismo— habría pertenecido a una corriente religiosa que practicaba el encratismo.

Cuando Mani tenía cuatro años —presumiblemente, la edad en que dejó de necesitar los cuidados maternos—, su padre le hizo ingresar en la misma comunidad bautista a la que él mismo se había adherido. La similitud de motivos mitológicos y de algunas partes del salterio maniqueo con la liturgia mandea llevaron a Geo Widengren a sugerir que esa comunidad en la que Mani habría pasado su juventud era una comunidad mandea o protomandea, una idea que ha sido frecuentemente repetida[19]. Sin embargo, aunque la presencia de mandeos en el sur de Irak podría pesar a favor de la hipótesis, ésta parece tener que desecharse[20]. De hecho, a partir de la información proporcionada tanto por an-Nadīm como por el *Códice Maniqueo de Colonia* puede concluirse que la comunidad bautista en la que Mani se crió era elcasaíta[21].

17. El *Compendio* chino describe el nacimiento de Mani como algo extraordinario, lo que se corresponde con la tendencia a atribuir un nacimiento milagroso a los maestros espirituales por parte de sus seguidores. De hecho, es posible que esta noticia haya sido influida por los relatos piadosos acerca del nacimiento milagroso del Buda.

18. Fihr, pp. 49-50 Flügel (pp. 773-4 Dodge).

19. Cf. Widengren 1961, pp. 31-33.

20. Una secta como la mandea, que enfrenta al Bautista con Jesús como el pseudomesías parece un contexto improbable para alguien que luego se presentaría como el apóstol de Jesús Cristo. Los paralelos maniqueos y mandeos pueden explicarse por su génesis común en un entorno sincretista.

21. El elcasaísmo es un movimiento religioso judeocristiano de bautistas, cuyos miembros declaran como fundador a un personaje al que denominan Elcasai; su origen se remonta al siglo II, y se expandió por Transjordania, Siria, Palestina y Mesopotamia; algunos de sus rasgos son la observancia de la Torá —en particular lo relativo a la circuncisión y el *shabbat*—, así como estrictas prescripciones alimentarias. Sobre el elcasaísmo, cf. Cirillo 1984; Luttikhuizen 1985. El nombre «Elcasai» está testimoniado de distintas formas en diversas fuentes maniqueas y heresiológicas (v. gr. *Ēlkhasai*: Hipólito, Ref IX

De la apariencia física de Mani nada se sabe. En un pasaje del *Fihrist* de an-Nadīm se dice que tenía una pierna torcida hacia dentro, y en otro lugar el autor afirma que según algunas fuentes el defecto era padecido en ambas piernas[22]. Aunque algunos estudiosos han aceptado este testimonio e incluso han querido explicar ciertos rasgos del carácter de Mani a la luz de tal supuesta deformidad[23], otros han señalado que, a pesar de la habitual fiabilidad de an-Nadīm, hay razones para no prestar crédito a esta noticia[24]. Por una parte, se conserva únicamente en una sola fuente, que es además tardía (finales del siglo X); si Mani hubiera tenido tal defecto, resultaría muy extraño que no hubiera sido utilizado por polemistas cristianos y zoroastrianos anteriores, dispuestos siempre a aprovechar cualquier pretexto para desacreditarle. Por otra, la tradición adolece de imprecisión, no aclarando si el problema físico se padecía en una pierna o en ambas. Además, es probable que la noticia sea el resultado de la calumnia: el intento de desprestigiar a Mani puede haber llevado a ciertos autores empleados como fuentes por el autor árabe, en un claro ejemplo de *odium theologicum*, a atribuirle un defecto físico con el objeto de ridiculizarle y sugerir con ello una imperfección moral. Estos argumentos abogan, diríase, por desechar la fiabilidad del dato.

§3. *Nombre*. El fundador del maniqueísmo se llamaba Mani, un nombre que en las fuentes griegas y coptas aparece como *Manikhaīos* (lat. *Manichaeus*)[25]. Este nombre tiene importancia no sólo porque a partir de él se ha denominado a una religión, sino también porque a menudo fue objeto de reelaboraciones polémicas con el objeto de desacreditar a su portador. Esto explica el hecho de que, desde que el maniqueísmo se convirtió en objeto de estudio científico, haya habido un gran interés en determinar el significado y etimología del nombre de su fundador, lo cual ha llevado a aventurar las más diversas hipótesis[26].

13, 1; *Elxai*: Epifanio, Pan 30, 3, 2; 30, 17, 4-6; 53, 1, 2-3; *Elkhasaios*: Metodio, Symp 8, 10; el grupo de los *helkesaitaí* es citado en Eusebio, HE VI 38), algunas de las cuales le atribuyen ser el iniciador de la secta bautista en la que Mani creció (un dato que se remonta verosímilmente a testimonios del propio Mani). Pero es cuestión disputada si Elcasai fue un personaje real de tiempos de Trajano o una figura legendaria. En todo caso, las doctrinas que se le atribuyen parecen haber influenciado a varias corrientes bautistas, y la comparación de esas doctrinas con las de los bautistas del CMC evidencia que éstos han de adscribirse a la tradición doctrinal elcasaíta.

22. Fihr, pp. 49 y 69 Flügel (pp. 773 y 794 Dodge).

23. En particular, su horror al cuerpo (así Puech 1957, pp. 25-26); Jackson 1938, pp. 238-240; Decret 1974a, p. 60.

24. Cf. Klíma 1957. Según este estudioso, un Mani artísticamente dotado pudo ser equiparado por sus críticos a la figura del hábil Hefesto, que era cojo.

25. Cf. v. gr. CMC 110, 19ss; Hom 45, 13; 56, 5.6.12; Salt 20, 15.24.

26. La variedad es tanto mayor cuanto que la etimología se ha buscado en griego,

Es generalmente aceptado que la forma *Manikhaïos* es una helenización del arameo siríaco *Mānī Hayyā* o «Mani el viviente»[27]. Aun así, se discute si el primer elemento del nombre es original o un título posterior, pues *mānā* en arameo significa «vaso», «recipiente» o «instrumento». El nombre derivaría entonces de *mānā hayyā*, y su significado sería «vaso (recipiente, instrumento) de la vida». A favor de esta equiparación del nombre *Mānī* con el arameo *mānā* parece hablar la tradición heresiológica siríaca, que, sin embargo, usa el término en un sentido peyorativo: v. gr., Teodoro bar Kōnī habla de Mani como de «recipiente (instrumento) de maldad»[28]; esta tradición se conserva también en los *Acta Archelai*, que llaman a Mani «vaso del Anticristo»[29]. Este uso sería entonces una distorsión maliciosa de un nombre compuesto que probablemente el propio Mani adoptó como apelativo teológico, y que los maniqueos usaron en sentido positivo, como título honorífico[30].

Ahora bien, si el término «Mani» es un título, entonces parecería no ser el nombre original del profeta. Hay, de hecho, una tradición conservada en autores cristianos que sostiene esto. Según los *Acta Archelai*, el nombre original de Mani habría sido «Curbicus» o «Curbicius»; Epifanio de Salamina, que usó esta obra, le llama «Koúbrikos». Bar Kōnī transcribe el nombre como «Qūrqabiōs». Estas variantes han sido plausiblemente explicadas como transcripciones de los términos en persa medio *kirbag* («virtud, mérito») o *kirbakkar* («el pío» o «el justo»), apelativo de Mani en algunas fuentes[31]. No puede, por tanto, descartarse que Mani haya recibido un nuevo nombre en la comunidad bautista en la que fue educado[32].

El intento de los oponentes de Mani de desacreditar la doctrina de éste mediante la sola mención de su nombre se prosiguió de otras maneras. El nombre simple «Mani», escrito en griego (*Mánēs*), se pronuncia «Manis», es decir, igual que *maneís*, la forma del participio pasivo aoristo del verbo griego *maínomai* («estar loco»). Así pues, la asociación fonética (y gráfica) del nombre con este participio permitía a los escritores

latín, persa, arameo siríaco, árabe, hebreo y hasta en sánscrito (en el que *mani* significa «joya», «perla»).

27. Cf. Schaeder 1927, p. 88, n. 1. A partir de Schaeder, esta interpretación ha sido aceptada por numerosos estudiosos.

28. Teodoro bar Kōnī (LSc XI 58, p. 311 Scher: *mānā dbīštā*); cf. texto 2.2.8.

29. AA XL, 2.

30. Así lo concluye Shapira (1999, p. 128), quien postula que el nombre sería un título que Mani habría heredado de su pasado elcasaíta. Por su parte, Tubach y Zakeri (en Van Oort 2001, pp. 282-284) recurren al término mandeo *mānā*, que designa al alma inmortal, y hacen derivar el nombre de *mānā kasyā*, «el Mana oculto»; Mani sería un hipocorístico, usado como nombre propio aunque no lo fuera en sentido estricto, pues resultaría derivar de un nombre honorífico.

31. Cf. M 6031 V.

32. Cf. Tubach y Zakeri, en Van Oort 2001, p. 286.

eclesiásticos un fácil juego de palabras mediante el cual calificar de loco a un adversario odiado y temido, así como a su mensaje[33]. De hecho, según Agustín, la forma alternativa *Mannichaeus* (*Mannikhaïos* se conserva en griego en el CMC y en transliteración copta en las Homilías[34]) habría sido acuñada por los discípulos para evitar los juegos verbales insultantes con su nombre, en tanto que la duplicación de la letra *n* ocultaría el «verdadero» significado («loco») y podía hacer pensar que el nombre tenía el positivo significado salvífico de «vertedor de maná»[35].

§4. *Formación y posibles influencias*. Habida cuenta de sus logros en el ámbito mitopoiético, literario, lingüístico y estético[36], Mani debe de haber sido una persona de natural despierto, y recibido probablemente una educación esmerada. De todas formas, carecemos casi por completo de datos concretos referidos a sus maestros y a las enseñanzas que se le impartieron, por lo que las consideraciones subsiguientes sólo pueden ser de naturaleza hipotética. Aun así, el conocimiento de la religión desarrollada por Mani permite deducir que éste recibió influencias muy diversas; postular su existencia no es una tarea arbitraria, pues aquéllas fueron, en todos los casos, históricamente posibles, y altamente probables en un sujeto apasionado por las cuestiones religiosas.

La permanencia de Mani en una comunidad bautista elcasaíta a lo largo de dos décadas —aproximadamente, desde los 4 a los 24 años de edad— debió obviamente de haber ejercido un poderosísimo influjo sobre su pensamiento y su sensibilidad; de ella parece haber heredado ciertos elementos de profetología, cristología, apocalipticismo y encratismo[37]. De hecho, el componente judeocristiano de su concepción del mundo se transparenta por doquier. Mani debió de conocer la Biblia judía —los bautistas enseñaban la validez de la Torá—, si bien acabaría rechazando la normatividad de sus contenidos[38]. La importancia excepcional de la figura de Jesús en el sistema maniqueo[39] evidencia que Mani conocía asimismo buena parte de los escritos neotestamentarios,

33. Cf. Epifanio, Pan 66, 1; Eusebio, HE VII 31, 1-2; Agustín, Haer 46, 1; Cirilo de Jerusalén, Catech 6, 20; Serapión, Adv Man 2; Tito de Bostra, CMan I, 1; Cap VII, 1. Efrén conocía probablemente esta etimología, pues en ocasiones designa a los maniqueos como «locos» (frag. 2 Reeves: cf. texto 2.2.6).

34. CMC 66, 4; 115, 15; Hom 7, 4; 28, 6; 31, 3; 56, 9; 86, 1. La forma *Mannichaeus* está atestiguada en un manuscrito de la traducción latina de los *Acta Archelai*.

35. Entendiéndolo como derivado de *mánna* y el verbo *khēin* («derramar», «verter»), con lo que significaría «el que vierte el maná (del cielo)», en relación a Ex 16, 4. Cf. Agustín, Haer 46, 1; CF 19, 22.

36. Cf. *infra*, §§8-9.

37. En CMC 99, Mani hace referencia a lo aprendido de los guías de los bautistas.

38. Sobre el rechazo de la Tanak, cf. *infra*, §14.

39. Cf. §50 y Franzmann 2003.

en especial los evangelios (aunque no es seguro si en la forma armonizada del *Diatessaron* de Taciano, que tuvo una gran difusión en las comunidades cristianas de Mesopotamia) y las cartas de Pablo[40]. La designación de Mani como «apóstol de Jesucristo», su incansable afán misionero o su pretensión de haber recibido revelaciones son datos que manifiestan con claridad su *imitatio Pauli*, así como la consideración del Tarsiota como uno de los receptores de la verdadera revelación[41].

El babilonio hubo de tener acceso asimismo a las escrituras leídas en la comunidad bautista, como las puestas bajo el nombre de Elcasai y la literatura apocalíptica que gozó de predicamento en medios judeocristianos[42]. A ello hay que sumar los relatos novelescos que narraban de manera pintoresca las peripecias de distintos apóstoles, como los Hechos apócrifos de Juan, Pedro, Pablo, Andrés y —de manera muy especial— Tomás[43]; en efecto, la lectura de los *Hechos de Tomás*, en los que el apóstol es presentado como un itinerante predicador del encratismo, gemelo de Jesús y misionero de la India parece haber impactado sobremanera a Mani y haber sido determinante para la comprensión que éste se hizo de su propia misión[44].

El conocimiento que Mani tuvo de las corrientes cristianas que más tarde serían caracterizadas como heterodoxas se extiende sin duda a diversas concepciones gnósticas[45], a Marción (primera mitad del siglo II) y al pensador sirio Bardesanes (154-222). La influencia de Marción en Mani pudo comprender aspectos como la radicalidad del dualismo[46], el

40. Mani pudo conocer a Pablo por medio de los escritos de Marción, o bien a través de las probables discusiones y tradiciones antipaulinas de los elcasaítas. En función de los textos conservados (en particular del CMC), el conocimiento de la doctrina paulina por parte de Mani parece haberse basado especialmente en las epístolas a los Gálatas y Corintios, así como en la (deuteropaulina) epístola a los Efesios.

41. Cf. CMC 60-62. Pablo siguió siendo importante para la Iglesia maniquea, tanto en Occidente como en Oriente (como lo testimonia su presencia en los escritos maniqueos de Asia central; cf. Puech 1979, pp. 153-167). Según algunas fuentes, la muerte de Pablo representa el inicio de la decadencia de la Iglesia cristiana; cf. Keph 1 (13, 19-28).

42. El CMC 48-60 cita los apocalipsis de Adán, Setel, Henoc, Sem y Henós.

43. «Comprender a Mani pasa en gran parte por el examen de la historia de las tradiciones relativas a la ficción literaria del apóstol Tomás» (Tardieu ²1997, p. 41; cf. Kaestli 1977).

44. Los HchTom provienen de un área lingüística y cultural que coincide en gran parte con la del maniqueísmo original, y fueron conocidos o por Mani o por sus discípulos de las primeras generaciones; cf. Agustín, CF 22, 79; CAdim 17, 2.5. Para una edición crítica bilingüe, cf. A. Piñero y G. Del Cerro, *Hechos apócrifos de los apóstoles* II. *Hechos de Pablo y Tomás*, BAC, Madrid, 2005.

45. Cf. *infra*, §17. Algunas fuentes habitualmente etiquetadas como gnósticas (*Paráfrasis de Sem*; los «setianos» de Hipólito en Ref V, 19, 1 - 22, 1) parecen haber mantenido también una concepción dualista de los principios.

46. El dualismo de ambos es muy diferente, pero los mancomuna la ausencia de toda especulación sobre una realidad anterior y omniabarcante a los dos principios.

rechazo de las Escrituras judías (Tanak), la aguda conciencia del carácter corrupto e híbrido de las Escrituras cristianas o la fundación de una sólida organización eclesiástica[47]. En cuanto a Bardesanes, está atestiguado que Mani estuvo familiarizado con sus enseñanzas, que discutió en algunas de sus propias obras y cuya teoría de dos principios opuestos parece haber dejado una impronta en su cosmogonía[48].

Las influencias recibidas no se limitan, empero, al ámbito de los variados cristianismos de la época. En la formación de los aspectos teóricos y prácticos del pensamiento de Mani hay que contar con el conocimiento de otras religiones, que éste debió de haber adquirido sea durante el período bautista, sea en los años inmediatamente posteriores a su abandono de la comunidad elcasaíta. Ante todo, el dualismo típico del zoroastrismo —que en su época estaba adquiriendo el estatus de religión oficial del Imperio sasánida— debió de llamar poderosamente su atención, tanto si Mani conoció el dualismo zoroástrico o sólo su variante zurvanita[49]. Las tradiciones maniquea y zoroástrica han registrado discusiones con sacerdotes zoroastrianos en los últimos años de la vida de Mani, pero, siendo éste súbdito del Imperio persa, ya en su juventud y en su patria (Mesopotamia) debió de haberse encontrado con ellos; quizás Mani había tenido conocimiento del zoroastrismo ya a través de su padre[50]. El maniqueísmo presenta varias semejanzas llamativas con esta religión, y no sólo en su estructura de dos principios; dada la precedencia cronológica del mito zoroastriano y la improbabilidad de que el mito maniqueo se haya desarrollado con independencia del primero (pues las semejanzas básicas son demasiado conspicuas como para ser fortuitas), se impone la conclusión de que la cosmovisión de Mani debió de nutrirse de concepciones zoroastrianas en diversos aspectos[51].

47. Ya Alfaric (1918, I, p. 16) y Burkitt (1925, pp. 98-99) habían señalado esta influencia, sobre la cual cf. Bianchi, en Sfameni-Gasparro 1994, pp. 7-11; Pedersen, en Bilde *et al.* 1993, pp. 166-177. Por lo demás, se sabe que Adda, un discípulo directo de Mani, confrontó —al igual que Marción en sus *Antítesis*— versículos del Antiguo y el Nuevo Testamento para evidenciar las contradicciones de ambas colecciones de textos.

48. Cf. *infra*, §8. Sobre la influencia de Bardesanes en Mani, cf. Drijvers 1966; *Id.* 1974; Aland 1975; cf. Camplani 1998.

49. En el *Šābuhragān* Mani llama «Zurwān» al principio del Bien. No es claro si el zurvanismo era o no en esta época la variante predominante en la corte sasánida.

50. Los fragmentos del *Šābuhragān* muestran conocimiento del zoroastrismo. Cf. Widengren 1983; Gnoli 1985, pp. 74ss; Sundermann, en Cirillo y Van Tongerloo 1997; Skjaervø 1995; Rudolph, en Van Tongerloo y Giversen 1991, pp. 307-322.

51. Cabe apreciar entre ambos una estructura común: dos poderes opuestos —generalmente considerados eternos—; ataque del poder demoníaco al divino; medidas protectoras superiores por parte del poder divino; estas medidas siguen (en Mani) o preceden (en el zoroastrismo) al ataque hostil, llevan a la creación del mundo y acaban en la victoria final del poder divino: el poder adversario se torna inefectivo para siempre o queda destruido.

Otra de las influencias posibles que han sido barajadas —aunque no parece ni mucho menos tan decisiva como la mazdea y la cristiana— es la de las religiones del Lejano Oriente, y en particular la del budismo[52]. Aunque ni siquiera resulta fácil determinar qué modalidad del budismo pudo Mani conocer, la idea de la transmigración, la división comunitaria en dos sectores diferenciados o el pronunciado interés soteriológico son rasgos del budismo que pudieron influir en él, o al menos confirmar sus intuiciones *in statu nascendi*. El budismo no parece haber echado raíces al oeste de Balj y Kandahar (actual Afganistán), pero los contactos de Mani con esta religión india habrían sido posibles sea en Babilonia, sea a raíz de sus viajes por las regiones orientales del Imperio persa[53].

Entre las tradiciones religiosas de la India hay otra de la que no puede descartarse que haya ejercido un influjo en Mani. El jainismo comparte con el budismo y el maniqueísmo varios rasgos anteriormente señalados, y en él es central, además, la idea de la existencia de una cadena de reveladores (los 24 *Tīrthankaras*) enviados a la Humanidad con propósitos salvíficos. Ya en el siglo XIX Ferdinand Christian Baur postuló la existencia de posibles influencias jainistas en el maniqueísmo[54], y recientemente se ha argumentado que ciertos pasajes de los *Kephalaia* podrían tal vez iluminarse suponiendo que el jainismo fue conocido por Mani y sus primeros seguidores[55].

§5. *Experiencias y personalidad religiosa*. Las influencias que Mani pudo haber experimentado son muy diversas, pero su mera enumeración —incluso si pudiera ser exhaustiva— no agotaría la explicación de la génesis de una nueva religión: el modo de registrar, organizar y disponer esas influencias depende de la idiosincrasia de un determinado sujeto, de su potente capacidad mitopoiética y de su peculiar sensibilidad religiosa. Desde luego, subjetivamente el profeta babilonio consideró con toda sinceridad su abigarrada visión del mundo no como una creación propia formada a partir de influencias recibidas ni como el

52. Algunos estudiosos consideran que los elementos budistas fueron adquiridos o integrados en el curso de la misión, y que por tanto no son fundamentales en el maniqueísmo, o bien que tales préstamos se limitan a elementos externos; cf. v. gr. Lieu 1992, p. 74. Sobre este tema, cf. Klimkeit 1977; Sundermann 1986; Ries 1986; Bryder 1990.

53. Sobre los viajes de Mani, cf. §7. Otra vía de conocimiento indirecto del budismo pudo ser la lectura de los escritos de Bardesanes (Porfirio conserva, en *Abstin* IV, 17-18, una noticia precisa sobre los hábitos alimenticios de los sacerdotes hindúes y monjes budistas contenida en la obra *Indica* de Bardesanes). El contacto posterior de maniqueos con el budismo en la Ruta de la Seda está ampliamente atestiguado.

54. Cf. Baur 1831, pp. 449-451.

55. Cf. Gardner, en Van Tongerloo y Cirillo 2001, pp. 123-135 (que examina varios pasajes tanto de los *Kephalaia* de Berlín como de los conservados en Dublín). Cf. texto 1.3.24.

producto de su imaginación, sino como el resultado de una revelación de lo alto, que por su propia naturaleza coincidiría indefectiblemente con la verdad. Como en todos los demás casos de análisis, el historiador de las religiones suspende prudentemente el juicio sobre tales pretensiones[56], pero no puede sino reconocer que la cosmovisión maniquea posee una singularidad que remite a las intuiciones y experiencias de un sujeto, que éste ha debido sentir como superiores a las facultades de su individualidad. Es comprensible que, educado desde niño en una comunidad bautista, Mani haya crecido con una natural predisposición a interpretar sus experiencias en clave religiosa.

Los datos facilitados por las fuentes[57] informan de que Mani tuvo diversas experiencias, que él parece haber interpretado como revelaciones de una esfera trascendente, mediatizadas por un personaje de naturaleza angélica al que denominó *at-Tawm* (p.m. *narjamīg*, gr. *Sýzygos*, término éste traducible como «Gemelo» o «Compañero») y al que consideró su *alter ego* o doble celeste[58]; este Gemelo representaría la dimensión de Mani no vinculada con el cuerpo y por tanto libre de las leyes y constricciones del desarrollo humano, y desempeña el papel no sólo de revelador sino también de protector[59]. Según algunos testimonios, la primera experiencia decisiva de Mani habría sucedido a la edad de doce años (*ca.* 228), y en ella el mensajero celeste le habría informado acerca de su naturaleza trascendente y ordenado apartarse de los valores de la comunidad bautista, aunque sólo interiormente[60]. La segunda habría tenido lugar a la edad de veinticuatro años (*ca.* 240), y en ella Mani habría recibido la orden de abandonar la comunidad, manifestarse públicamente y predicar a la humanidad un nuevo mensaje. Estos relatos constituyen una ilustración gráfica de la evolución espiritual de un sujeto que, educado en una tradición monoteísta judeocristiana y particularista, llega a adquirir de modo paulatino una comprensión de la realidad basada en un neto dualismo y una vocación universalista. Aunque es posible que

56. No en virtud de prejuicios (anti)metafísicos, sino ya a la luz de la multiplicidad de las pretensiones revelatorias que presenta la historia de las religiones, la cual impone una suerte de escepticismo —y aun de «ateísmo»— metodológico.

57. CMC 13, 18-26 y *passim*; frags. p.m. M 49 II + M 464 a (MM II, pp. 307-308); Keph 1 (14-15); Fihr, pp. 50-51 Flügel (pp. 774-5 Dodge).

58. Además de la temática del gemelo contenida en HchTom (cf. Kuntzmann 1983), puede percibirse también la influencia de tradiciones del cristianismo arameo que identificaban al Espíritu Santo recibido en el bautismo con un ángel guardián personal; cf. Quispel 1967; *Id.* 1975, pp. 155-169; Fauth 1986.

59. Según Keph 7 (36, 6-9), esta figura es una emanación del Intelecto Luz, emanación a su vez de Jesús Esplendor (cf. *infra*, §44). La presencia del Gemelo es conspicua en el CMC; cf. Salt 139, 5-14 (texto 1.3.31).

60. En estas noticias pueden discernirse influencias judeocristianas. Obsérvese que la *bar mitzvah* en el judaísmo tiene lugar a los doce años, y que a la misma edad Jesús de Nazaret aparece representado (Lc 2, 42-50) como maestro espiritual.

Mani haya tenido tales experiencias precisamente en tales fechas, no deja de resultar llamativa (y sospechosa) la significación política de éstas; en efecto, los inicios de la misión de Mani coinciden con los comienzos de la dinastía sasánida: la primera revelación habría acontecido en el segundo año del reinado de Ardašir I, y la segunda —con la que coincide el inicio de su ministerio público— en el año de la investidura de Šābuhr I como corregente de su padre Ardašir. Por supuesto, estas coincidencias no son imposibles, pero suscitan la sospecha de que pueden responder, al menos parcialmente, a una racionalización *a posteriori*.

Sea como fuere, es la experiencia de ese apasionado *homo religiosus* que fue Mani lo que aportó el fundamento sobre el que se levanta la religión maniquea: la pretensión de una recepción directa de los misterios del mundo divino sirve como legitimación y garantía de que las ideas y la praxis predicadas por el profeta poseen un carácter de realidad sobrenatural y extraña al mundo[61]. De modo parecido a Pablo de Tarso y a otras muchas personalidades religiosas, Mani insistió en la genuinidad de su experiencia como algo no procedente de tradiciones librescas y enseñanzas meramente humanas[62]. Obviamente, acerca del contenido de tales experiencias fundantes sólo es posible hacer conjeturas a la luz de las narraciones de los sucesos revelatorios y del examen de un pensamiento ya constituido, pero el hecho de que la misión de Mani halle su punto de partida subjetivo en experiencias visionarias debe ser tomado en serio, como ha de serlo en el caso de tantas otras figuras, como en la del propio Pablo o Mahoma.

Una experiencia fundamental de Mani, que se convertiría en la idea rectora de su sistema, parece haber sido la percepción de la existencia de dos realidades opuestas e irreductibles: una positiva y otra negativa, cuya distinción es radical y no admite mediaciones ni componendas[63]. El filósofo pagano Simplicio reconoció lo que los oponentes cristianos no quisieron o pudieron admitir, a saber, que el punto de partida del pensamiento maniqueo se halla en la negativa —de naturaleza religiosa— a reconducir el Mal hasta el Bien: «Pergeñaron todo esto con precaución realmente piadosa. En efecto, al no querer decir que Dios es causa del Mal, establecieron un principio propio del Mal»[64].

61. Por esta razón, sus adversarios intentaron negar que su religión hubiese surgido de una experiencia religiosa, acusando a Mani de un intento deliberado de engañar: éste es, v. gr., el discurso de los *Acta Archelai*; cf. AA LXIV, 1 - LXV, 5.

62. El CMC 64 contiene, por ejemplo, una cita de una epístola de Mani a la comunidad de Edesa en la que éste afirma: «La verdad y los secretos de los que hablo [...] no la recibí de hombres o de criaturas carnales, ni de las enseñanzas de escritos».

63. Cf. Keph 112 (267, 10-18), donde en boca de Mani se califica de blasfemia la idea de que la maldad procede de Dios.

64. Cf. IEE, p. 326 Hadot (texto 2.1.2).

Una experiencia complementaria de la anterior parece haber sido una profunda sensación de extrañeza con respecto a cualesquiera valores mundanos, y la consiguiente identificación, por parte de Mani, de su identidad más íntima con un Bien trascendente y extranjero[65]. De hecho, la visión del Compañero celeste (*at-Tawm*, *Sýzygos*) expresa con nitidez el sentimiento de que el núcleo genuino de la propia subjetividad pertenece a una esfera rigurosamente metaempírica.

Es importante advertir que muchos de los elementos que Mani encontró en otras tradiciones religiosas y que pasaron a formar parte de su cosmovisión no son privativos de una sola religión, sino que están presentes en varias de ellas. Esto hace posible que una de las experiencias formadoras de Mani fuese precisamente la de haber tenido la intuición de que diversas tradiciones religiosas —en particular, el cristianismo, el zoroastrismo y el budismo[66]— tuvieron un mensaje originariamente idéntico, aunque el paso del tiempo hubiera luego distorsionado el mensaje prístino de sus reveladores y mensajeros[67]. Inextricablemente conectada con ésta, otra de las posibles experiencias de Mani consistiría en haberse considerado no sólo el depositario de una revelación especial, sino el llamado a ser el clausurador de una larga cadena de maestros espirituales de la Antigüedad[68]. A todas luces, Mani se consideró un enviado divino, y uno muy especial[69].

§6. *La ruptura con los bautistas elcasaítas*. La amplitud de las probables influencias y posibles experiencias de Mani permite adivinar que la vida en una secta judeocristiana cuyas miras estaban circunscritas al reiterado mantenimiento de los patrones de una tradición religiosa estaba destinada a ser, antes o después, interrumpida. La evolución espiritual de Mani parece haber hecho que la convivencia con sus correligionarios se volviese cada vez más difícil, provocando en él sensaciones de malestar y alienación, y dando lugar a conflictos cada vez más graves e insoportables para ambas partes. Este proceso y su dramático

65. Sobre este aspecto y su tematización en el CMC, cf. Bermejo 2008.

66. El judaísmo es una excepción, probablemente por su rígido monoteísmo y por su carácter entonces nítidamente étnico.

67. Al respecto, resulta elocuente que en el CMC, a la hora de criticar a los bautistas, Mani justifique su actitud remitiéndose al individuo considerado fundador de la comunidad bautista —Elcasai—, cuya enseñanza original habría sido distorsionada por sus seguidores, así como a los «mandamientos del Salvador», es decir, de Jesús; cf. texto 1.2.1.

68. Para un desarrollo de estos aspectos, cf. *infra*, §49 y §51.

69. Cf. CMC 22: «Mi Padre que está en lo alto [...] fui enviado conforme a su proyecto»; así habla también el Cristo joánico (Jn 4, 34). Que la existencia terrena de Mani corresponde a un plan divino de salvación se repite en CMC 66, 15ss; cf. Keph 76 (184, 2-5).

desenlace son narrados en el *Códice Maniqueo de Colonia*, y aunque sería temerario asegurar que esta obra —de naturaleza hagiográfica, y por ende de patente unilateralidad— narre con fidelidad el curso de los acontecimientos, sí parece posible deducir *grosso modo* a partir de sus contenidos la naturaleza de las causas que produjeron la ruptura[70].

La comunidad elcasaíta unía la salvación a la idea de pureza, pero sus miembros parecen haber aspirado a la obtención de ésta mediante la práctica de frecuentes abluciones e inmersiones. Mani parece haber considerado que ese modo de obtener la pureza era inútil y estaba condenado indefectiblemente al fracaso: desde su punto de vista, el cuerpo es intrínsecamente malo[71], por lo que las abluciones repetidas no conducen a nada. El hecho de que hubiera que lavarse de forma cotidiana evidenciaba que el cuerpo no puede ser real y definitivamente purificado mediante el agua[72]. Sólo a través del conocimiento puede realizarse la verdadera pureza (una noción que Mani no rechaza), la cual radica en la separación de la Luz respecto a las Tinieblas[73]. De hecho, la crítica de Mani no sólo consiste en considerar el agua inapropiada para propósitos rituales, sino en invertir el sentido del bautismo, al juzgar éste como una acción sacrílega que ignora el verdadero valor del agua[74]. Cuando Mani tuvo ocasión de manifestar en público sus convicciones, pudo haber suscitado el asentimiento de alguno de los miembros de su comunidad, pero no hay duda de que en la inmensa mayoría de ellos generó una fuerte hostilidad al poner en cuestión tanto la piedad de sus comportamientos como la autoridad espiritual y moral de sus dirigentes[75].

Este conflicto entre Mani y los bautistas, aunque referido a una determinada praxis, parece presuponer ya una cosmovisión sensiblemente diferente a la de aquéllos, y en concreto la creencia en algunas nociones esenciales del maniqueísmo, tales como la separación original de dos substancias opuestas, la mezcla posterior de esas substancias, y la

70. El *caveat* es necesario. Al igual que una lectura apresurada e interesada de los Evangelios cristianos ha llevado a una multisecular caricaturización de las posiciones religiosas del judaísmo contemporáneo a Jesús —con la parodia del denominado «judaísmo tardío»—, una lectura apresurada podría llevar a una caricaturización de las posiciones religiosas de la comunidad bautista. Es menester recordar que no contamos con fuentes bautistas que narren la perspectiva del grupo sobre las vicisitudes de la ruptura de Mani.

71. Cf. CMC 80, 2-3.

72. Una idea semejante aparece en un texto pali del *Udāna*, el tercer libro del *Khuddaka Nikāya* (la quinta colección del *Sutta Pitaka*), donde Buda niega la posibilidad de que el agua purifique y se refiere al dharma como al medio efectivo de purificación. Este texto podría ser una fuente del rechazo maniqueo del bautismo; cf. Stroumsa 1999, pp. 278ss.

73. Como veremos, esto no implica un rechazo del ritual, sino la sustitución de un ritual por otro; cf. §66ss.

74. Cf. Jacobsen Buckley 1986, pp. 401-402.

75. CMC 100-101 se refiere incluso a episodios de violencia física contra Mani.

necesidad de restaurar su separación original[76]. De hecho, la sensación de aislamiento psicológico experimentada por Mani entre los bautistas —gráficamente dibujada en el CMC— no refleja sólo un motivo corriente en las biografías proféticas[77], sino que también ejemplifica una situación típica del gnóstico inmerso en medio de una multitud sumida en el error. El conflicto de Mani con sus antiguos compañeros parece haber sido el resultado de un contraste fundamental entre un monoteísmo judeocristiano y una cosmovisión dualista irreconciliables entre sí. Sea que se haya producido por un abandono voluntario o por una expulsión forzada, en tales circunstancias la ruptura de Mani con su comunidad fue un desenlace inevitable.

§7. *Actividad misionera: los viajes*. Las profundas convicciones religiosas de Mani —y el haber tenido como algunos de sus modelos vitales a un infatigable apóstol como el nazareno Pablo de Tarso y/o al apóstol Tomás (según algunas tradiciones, enviado a la India)— explican que el babilonio se dedicase en cuerpo y alma a la acción de predicar el nuevo mensaje, buscando su difusión ante todo por medio de viajes misioneros. Mani no fue sólo un profeta carismático, sino también un diligente viajero. Los datos relativos a estos viajes son pocos e imprecisos, y desde luego del todo insuficientes para establecer un itinerario y un calendario detallados, por lo que una vez más hemos de conformarnos con algunas grandes pinceladas.

La misión de Mani parece haber comenzado en cuanto se consuma la ruptura con la secta bautista, es decir, hacia 240 e.c.[78]. Tras haber abandonado la comunidad —quizás acompañado de su padre y de otros dos de sus antiguos correligionarios bautistas[79]—, se dispone a desarrollar su apostolado por tierra y mar[80]. Las primeras misiones de Mani desde Ctesifonte pueden haber tenido como objetivo Media y la ciudad de Ganzak, cercana al templo del fuego de Ādur Gusnašp y a la residencia de verano del soberano sasánida[81]. No obstante, a diferencia del apóstol de Tarso, e inspirado por las leyendas que atribuían al apóstol Tomás la

76. Sobre esto, cf. §20ss. Algunos autores han postulado que Mani fue un monoteísta, y que el dualismo ontológico fue obra de sus discípulos (Stroumsa 1984b; Stroumsa, en Cirillo 1986; Tardieu ²1997, p. 23). Otros (Koenen 1990; Bianchi 1990, 1991, 1993; Gnoli, en Sfameni-Gasparro 1994, pp. 451-461; Giuffrè Scibona 2001) se han opuesto a esta idea con argumentos a nuestro juicio convincentes.

77. En lo relativo a la figura de Zoroastro, cf. Y 46, 1.

78. Cf. CMC 100-109.

79. Este dato es transmitido por varias fuentes: an-Nadīm (Fihr, p. 51 Flügel: p. 775 Dodge); CMC 106; frag. p. m. M 49 II.

80. Keph 1 (15-16). Sobre los viajes de Mani, cf. CMC 116ss; Keph 76 (183, 10 - 188, 29).

81. Ganzak es mencionada en CMC 121; cf. Römer 1994.

evangelización de la India, Mani dirige pronto sus pasos hacia Oriente: habiéndose embarcado en el Golfo Pérsico, concretamente en Farat (el principal puerto de Mesenia, en el estuario del Tigris y el Éufrates), pone rumbo hacia el este, siguiendo el presunto itinerario que su predecesor habría seguido dos siglos antes y dirigiéndose probablemente a comunidades cristianas —quizás bautistas— ya implantadas. Es probable que llegase a Deb, un importante puerto del delta del Indo, donde parece haber fundado una comunidad[82]. Mani no debió de adentrarse mucho más al este, sino haberse limitado a las regiones colindantes con Turán y Makran, es decir, zonas que durante el período parto habían formado parte del Imperio Kušān, y en las que el sasánida Šābuhr estaba afianzando por entonces su dominio, tras su anexión por Asdašir[83]. Aquí el profeta babilonio tuvo la oportunidad de conocer —o de profundizar su conocimiento de— las ideas y disciplinas budistas y quizás jainistas, aunque su principal propósito no fuera probablemente el de asimilar la sabiduría oriental sino el de proclamar su nuevo mensaje.

Tras esta estancia en el valle del Indo (*ca.* 241-242), Mani parece haber vuelto a Persia[84], aunque a su regreso envió a dos de sus colaboradores a continuar su obra en Deb[85]. El viaje de regreso —quizás primero por mar a Persia, luego a través de Mesenia— debió de estar jalonado de etapas dedicadas a la predicación (*ca.* 242-243). Aunque según algunas fuentes Mani no habría estado satisfecho de los resultados obtenidos, sí parece haber cosechado las simpatías de algunos magnates[86], gracias a los cuales se puso en contacto con la familia reinante en la capital sasánida y obtuvo el permiso de Šābuhr I para predicar con libertad su religión. Más tarde, recorrerá diversas regiones del Imperio, tanto hacia el nordeste —donde predicará en Media, Partia y el Jorasán— como hacia el noroeste —donde visitará Adiabene y el Beth Garmai, regiones fronterizas con el Imperio romano—. Mani no sólo actuó personalmente, sino que llevó a cabo una intensa actividad, programando los viajes de sus discípulos —siguiendo el mandato del Jesús evangélico— hacia las cuatro regiones del mundo.

82. Cf. Keph 1 (15, 2-27), donde se afirma que Mani visitó la India en los últimos años del reinado de Ardašir, y que de allí habría sido llamado de vuelta a Babilonia por Šābuhr, tras la muerte de aquél; Keph 76 (184, 23 - 185, 15); CMC 140ss. Diversos fragmentos hallados en Turfán en persa medio, sogdiano y parto (M 48 I, M 1306 II, M 5911 o M 1307) se refieren también a estos primeros viajes de Mani.

83. El viaje a la India está testimoniado por Keph 1 (15, 25-26), CMC 145 y algunos fragmentos partos.

84. Keph 76 (185, 14).

85. Cf. M 4575 recto. Los enviados son el presbítero Pattik (¿el padre de Mani?) e Inneo (Innaios). Entre los títulos de las obras de Mani conservados por an-Nadīm se menciona una «epístola sobre la India»; cf. Fihr, p. 73 Flügel (p. 799 Dodge).

86. Cf. Keph 76. Sobre las simpatías de algunos príncipes, cf. *infra*, §11.

§8. *Actividad misionera: obra literaria*. A fin de asegurar y propagar la nueva fe, Mani se preocupó activa y conscientemente por transmitir del modo más claro su mensaje, consignándolo en escritos. Sin embargo, con el objeto de que sus obras —que escribió casi siempre en arameo siríaco, su lengua madre[87]— fueran accesibles a la población de lengua irania, era preciso traducirlas. El problema consistía en que esto no era posible en ninguna de las escrituras iranias, debido a que el sistema ortográfico del pahlaví era demasiado complicado. Para solventar el problema, Mani realizó una reforma de la escritura irania reemplazando la escritura pahlaví por el alfabeto siríaco oriental e introduciendo la llamada «escritura maniquea», basada en una variante cursiva de la escritura usada en Palmira[88]; de este modo, redujo la distancia entre la escritura y la fonética y facilitó la comprensión del lenguaje escrito.

A través tanto de fuentes maniqueas como heresiológicas se tiene constancia de los títulos de las principales obras de Mani, a pesar de que la labor destructiva del tiempo, del odio y del fuego ha hecho que se conserven, en el mejor de los casos, algunos fragmentos. Establecer una cronología de ellas —tanto en términos absolutos como (excepto en algún caso aislado) relativos— es imposible. En lo que sigue ofrecemos una noticia sucinta sobre cada una[89].

*Šābuhragān*. Es probablemente la primera obra escrita por Mani, y al parecer la única redactada en persa medio. El título significa «los (escritos) relativos a Šābuhr», y de hecho es una obra compuesta para el soberano Šābuhr I, con el objeto de darle a conocer las ideas esenciales del nuevo mensaje religioso[90]. El *Šābuhragān* no parece haber formado parte del canon maniqueo, aunque es posible que fuese eliminado de él una vez que los monarcas iranios se convirtieron en enemigos activos del maniqueísmo. Hasta principios del siglo XX no se conocían de esta obra más que un par de fragmentos transmitidos por autores árabes, pero entre los descubrimientos de Turfán se hallan algunas hojas bien conservadas que llevan su título; la identificación de algunas de las partes del *Šābuhragān* es tanto más relevante cuanto que en este caso nos hallamos ante las *ipsissima verba* del profeta. Los contenidos conservados son de tipo profetológico y escatológico.

*Evangelio*. Esta obra, denominada también «Evangelio viviente», es la que encabeza siempre la lista de los escritos canónicos maniqueos

87. Cf. Tito de Bostra, CMan I, 14.

88. Sobre esta actividad, que hace de Mani un nombre propio en la cultura irania y en la historia general de la escritura, cf. Lidzbarski 1916; Schaeder 1927, pp. 147-150; Tardieu ²1997, pp. 42-43.

89. Para un análisis más amplio de las obras de Mani, cf. Tardieu ²1997, pp. 43-61.

90. Cf. texto 1.1.1.

conservada en los textos coptos[91]. Estaba dividida en 22 secciones, correspondientes a las 22 letras del alfabeto arameo. El Salterio maniqueo denomina a este libro «el rey de los escritos» de Mani[92], probablemente porque en él se contenían las bases profetológicas de su misión, una suerte de *praeparatio evangelica* del maniqueísmo: de manera similar al modo como los evangelios canónicos cristianos presentan a Jesús como el cumplimiento de las profecías de la Biblia judía, Mani parece haber leído el Nuevo Testamento en función de sí mismo. Tres fragmentos del evangelio son citados (traducidos al griego) en el CMC[93]; se conservan también algunos fragmentos en lenguas iranias[94].

*Tesoro*. Titulado también *Tesoro de la Vida* o *Tesoro de los vivientes*, toma su título de un término perteneciente al vocabulario bíblico sapiencial. Parece haber sido la primera exposición sistemática de teología, y en este sentido igualmente una obra apologética de la joven Iglesia de Mani[95]. Se conservan de ella tres fragmentos, uno en al-Bīrūnī y dos en Agustín (*De natura boni* 44 —con paralelo en Evodio, *De fide* 14-16— y *Contra Felicem* II 5 —con paralelo en Evodio, *De fide* 5—); estos tres fragmentos parecen haber formado parte de una misma sección, probablemente perteneciente al libro VII del *Tesoro*. Según el autor árabe del siglo X al-Mas'udi, en su obra *Kitāb al-tanbīh wa-l-išrāf* (*El libro del consejo y de la revisión*), Mani consagró un capítulo de esta obra a la doctrina marcionita.

*Misterios*. El catálogo detallado de la estructura de esta obra (designada también como *Libro de los misterios*) ha sido transmitido por la noticia de an-Nadīm en el *Fihrist*[96]. El título parece responder al hecho de que Bardesanes había compuesto un libro del mismo nombre, al que Mani pretendía oponerse; de hecho, tanto el capítulo I de la obra («Sobre los daysanitas») como el XII y el XIII estaban dedicados a una crítica o corrección de las posiciones de Bardesanes. Este carácter polémico —y el uso del testimonio de escritos apócrifos, algunos de cuyos contenidos eran atribuidos por Mani a Jesús— parece indicar que la obra fue compuesta en la pugna con comunidades cristianas de la región siromesopotámica, probablemente en una fecha avanzada de la vida de Mani.

91. V. gr. *kephalaion* introductorio 5, 23ss (texto 1.3.2); Hom 25, 2ss; 94, 18ss.

92. Salt 139, 56-59. Este texto se refiere al *Evangelio* también como la «nueva alianza» de Mani.

93. CMC 66, 4 - 68, 5; 68, 6 - 69, 8; 69, 9 - 70, 10: cf. texto 1.2.1.

94. Se ha sugerido que la colección de las *Synaxeis* de Dublín se relaciona con el *Evangelio*; cf. Tardieu $^{2}$1997, p. 47.

95. La obra es mencionada v. gr. en *Kephalaion* introductorio 5, 23-24; Agustín, CFel I 14; AA LXII, 6.

96. Fihr, pp. 72-73 Flügel (pp. 797-8 Dodge): texto 2.3.1; cf. Tardieu $^{2}$1997, pp. 49-53.

*Leyendas*. An-Nadīm cita una obra de Mani titulada *Faraqmatija*, palabra carente de significado en árabe, pero que es una transcripción aproximada del griego *pragmateía*; en griego culto esta palabra significaba «tratado», pero en el griego popular se utilizaba para designar los episodios o las peripecias narrados en los textos legendarios[97]. Se trataba probablemente de un escrito destinado a la instrucción de los discípulos simples, en el que Mani les explicaba el origen de las cosas mediante el recurso a leyendas pintorescas e imaginativas. Esto hizo que la obra se convirtiera en el blanco preferido de sus adversarios, que encontraban en él material susceptible de ser ridiculizado con facilidad. Se ha hipotetizado que la sección doctrinal de la noticia de Teodoro bar Kōnī sobre Mani[98] podría constituir un conjunto de citas de este escrito[99]; también podría ser la fuente utilizada por Tito de Bostra, Teodoreto de Ciro y Severo de Antioquía.

*Gigantes*. El pasaje de *Génesis* 6, 1-4 acerca de los gigantes inspiró uno de los escritos apocalípticos hebreos de mayor difusión: el *Libro de Henoc* (*ca.* 150 a.e.c.); asimismo, circuló otro *Libro de los gigantes* en hebreo, algunos de cuyos fragmentos han sido identificados en Qumrán. Mani pudo tener conocimiento de estos textos a raíz de su estancia con los elcasaítas, y en su momento complementó las narraciones míticas de las *Leyendas* con un nuevo escrito en lengua siríaca acerca de los gigantes (*Kawān*), concebidos por él como demonios. La obra trata, pues, de un episodio de la historia de los orígenes. Además de a las lenguas latina y griega, el libro fue traducido a diversos dialectos persas y al uigur, como muestran los fragmentos conservados[100]. La atracción que una obra mitológica como ésta —con sus vívidas ejemplificaciones de la pugna entre el Bien y el Mal y la derrota final de éste a manos de los ángeles— tenía para la imaginación de los maniqueos puede explicar su conservación en el canon[101].

*Cartas*. En la estela de Pablo de Tarso, Mani escribió un buen número de cartas a sus comunidades[102], lo que le convierte en el epistológrafo

97. Cf. Fihr, p. 73 Flügel (p. 798 Dodge). El valentiniano Ptolomeo denomina *pragmateiai* las penalidades del eón Sofía fuera del Pleroma; cf. Ireneo, AH I 3, 1.

98. Texto 2.2.8.

99. Tardieu [2]1997, pp. 54, 94. Por supuesto, esta idea no es sino una conjetura.

100. Los fragmentos fueron reunidos por Henning 1943, pp. 52-74; cf. Sundermann 1973, pp. 76-78; Sundermann 1984, pp. 491-505 (reprod. en Sundermann 2001).

101. En especial, si —como ha apuntado Tardieu ([2]1997, pp. 59-60)— es posible una lectura alegórica de la obra en clave política: en la violencia y la corrupción de los gigantes primordiales, así como en su derrota, habría sido fácil para los maniqueos identificar a los poderosos del mundo, tanto más cuanto que la palabra en persa medio y parto *kawān* («gigantes») era, en época sasánida, sinónima de «tiranos».

102. La solemne formulación «apóstol de Jesús Cristo por voluntad de Dios» —tomada de Pablo (1Cor 1, 1; 2Cor 1, 1) y de la literatura deuteropaulina (Col 1, 1; Ef 1, 1; 2Tim 1, 10)— encabezaba el Evangelio y las cartas de Mani; cf. CMC 66, 4ss; AA V, 1;

más importante de la época sasánida. En las listas del canon heptateuco, tanto en los documentos coptos como en el *Compendio* chino, se cita explícitamente una colección de *Cartas* de Mani. An-Nadīm transmite los títulos o encabezamientos de 76 cartas[103]; Agustín dice conocer varias de ellas[104], y de hecho escribió un libro entero contra una de las cartas a su juicio más importantes, la *Epistula Fundamenti*[105]. Su contenido debía de ser muy variado, abarcando desde cuestiones doctrinales a litúrgicas y disciplinares. La primitiva colección de cartas de Mani —descrita en Keph 148 como el «regalo» de Mani a los creyentes— fue aumentada con documentos de sus inmediatos discípulos; este corpus epistolar estuvo ampliamente difundido, también en traducciones, en las comunidades maniqueas desde Egipto hasta Asia central.

*Salmos y plegarias*. El Salterio copto afirma que Mani compuso dos salmos y diversas plegarias[106]. Sin embargo, estas composiciones no se hallan bajo el nombre del profeta en la inmensa masa de los salmos coptos y de los himnos chinos e iranios. Podemos suponer que los salmos de la colección copta se atuvieron al modelo del maestro, que a buen seguro compuso sus piezas en refinada métrica siríaca, como había hecho Bardesanes.

§9. *Actividad misionera: obra pictórica*. El babilonio fue un genio polifacético dotado también de sensibilidad estética y entre cuyas especialidades se contaba el arte pictórico, hasta el punto de que su nombre se convertiría en la cultura del Irán islámico en un apelativo genérico para un pintor excepcional[107]. No contento con escribir obras concebidas para durar y de cuidar que fueran traducidas al mayor número posible de lenguas, Mani puso sus dotes artísticas al servicio de la difusión de su mensaje. En ello pudo haber sido influido por las prácticas de ornamentación de libros y rollos de la tradición judía, con las que probablemente se familiarizó ya en su Mesopotamia natal, donde había una numerosa y pudiente población judía que podía financiar los

Agustín, Haer 46, 16; CF 13, 4; CEpF 5, 6. Desde luego, el sentido de la expresión no es el mismo, pues Mani no se subordina a Jesús como enviado de éste; cuando Mani se llama a sí mismo «apóstol de Jesucristo» se refiere ante todo a Jesús Esplendor, una de las evocaciones de la esfera del Tercer Enviado (sobre estas figuras, cf. *infra*, §44).

103. Fihr, pp. 73-76 Flügel (pp. 799-801 Dodge). Véase la lista en texto 2.3.1.

104. Cf. CEpF 6, 7; CF 13, 4; Haer 46, 16.

105. Texto 1.1.5.

106. Cf. Salt 47, 1; 140, 16; Hom 25, 4-5 («Los salmos y las plegarias de mi maestro»).

107. Cf. Flügel 1862, pp. 382ss; Widengren 1961, pp. 108-111. En su obra *Bayan al-adyan*, compuesta en 1092, Abu l-Ma'aliye 'Alavi escribió: «Mani era un hombre tenido por maestro en el arte pictórico. Se dice que, sobre un trozo de seda blanca, era capaz de trazar una línea de tal modo que, al ser retirado un solo hilo de seda, la línea ya no era visible».

costosos procesos de ilustración de manuscritos. Es posible percibir en ello, asimismo, ciertas afinidades con algunos grupos gnósticos cuyos escritos contenían ocasionalmente ilustraciones, al igual que ocurre con manuscritos mandeos como el *Dīwān Abātūr*.

Mani compuso una obra consistente en una serie de ilustraciones e imágenes con propósitos catequéticos[108]. Es probable que esta obra fuera concebida como una ilustración del libro de las *Leyendas*, dado que el abigarrado contenido de este escrito hacía correr al lector el riesgo de perder su hilo conductor[109]. En las *Homilías* coptas, esta obra es denominada *Eikōn* («La imagen») o —en plural— *Eikónes*, y calificada de «muy bella»[110]. Su éxito fue enorme, y de hecho mereció ser nombrada a menudo al final de la lista de las siete obras canónicas de Mani. Es opinión corriente —pero no unánime— que el término parto *Ārdahang*, con el que se designa una obra de Mani mencionada en textos persas, coincide en sus contenidos con el *Eikōn*, y que el *Ārdahang wifrās* (*El comentario sobre el Ārdahang*), un texto del que se conservan varios fragmentos entre los textos de Turfán, constituye un comentario explicativo destinado a comprender mejor las ilustraciones de aquél[111].

La utilización del arte con fines propedéuticos muestra la perspicacia de Mani y su apasionado interés por hacer accesible su mensaje a todas las capas de la sociedad. Es sabido que la alfabetización masiva es un fenómeno moderno, mientras que en las sociedades de la Antigüedad sólo una minoría reducida sabía leer y escribir[112]. Dadas las altísimas tasas de analfabetismo y el poder didáctico de la imagen, el uso de dibujos e ilustraciones ejecutados con maestría debió de resultar un eficaz complemento a la palabra como medio de atraer hacia la nueva doctrina la atención de un público en gran parte iletrado, a la vez que servía para aclarar algunos de sus aspectos a quienes ya la conociesen. El hecho de poner al servicio de su predicación la dimensión estética

108. Cf. v. gr. Efrén, frag. 101 Reeves (texto 2.2.6).

109. Así Tardieu ²1997, pp. 55-56 (en contra de Polotsky 1934, que en su edición de las Homilías maniqueas sugirió que esa colección de imágenes estaba concebida para ilustrar el *Evangelio* de Mani).

110. Hom 25, 5. También el *Compendio* chino se refiere a ella como complemento del canon de siete libros.

111. Recientemente, W. Sundermann ha puesto en cuestión esta idea. Argumentando que en los fragmentos conservados del *Ārdahang wifrās* no hay referencias claras a ilustraciones, y que resulta paradójico que Mani hubiera compuesto una obra pictórica para facilitar la comprensión de un texto y luego hubiera necesitado un comentario ulterior para explicar sus dibujos, el erudito iranólogo concluye que el *Ārdahang* no puede identificarse con el *Eikōn* (cf. Sundermann, «Was the *Ārdhang* Mani's Picture-Book?», en Van Tongerloo y Cirillo 2005, pp. 373-384).

112. Aun en el mejor de los casos —como el de la Grecia clásica— el número de personas alfabetizadas rara vez superaba el 10 o 15% de la población; cf. W. V. Harris, *Ancient Literacy*, Harvard University Press, Cambridge, 1989.

constituye una peculiaridad llamativa de Mani, que el profeta transmitiría a sus discípulos[113].

§10. *¿Mani médico?* Diversos testimonios maniqueos manifiestan que Mani se ganó fama como médico y sanador. Por ejemplo, en el fragmento parto M 566 I recto (que parece formar parte de un relato autobiográfico), en el que se narra la curación de una muchacha enferma, Mani responde a la pregunta de un rey diciendo: «Soy un médico de Babilonia»[114]. Asimismo, en el CMC Mani afirma ser médico y realiza asimismo la curación de una joven[115]. En el fragmento en persa medio M 3, Mani afirma haber curado a menudo distintas enfermedades, aparentemente tanto físicas —el texto se refiere a «fiebres»— como psicosomáticas —haber liberado de demonios, lo que parece indicar exorcismos—.

Los textos mencionados parecerían atestiguar la capacidad sanadora de Mani, pero otras consideraciones invitan a la prudencia. La historia de las religiones conoce muchos casos de personalidades intensamente religiosas a las que se atribuyen capacidades sanadoras (recuérdese la fama de Jesús de Nazaret como exorcista y taumaturgo, o el hecho de que la tradición mazdea atribuya a Zoroastro haber curado el caballo favorito de Kavi Vistaspa, su patrón real). Por una parte, como atestigua ampliamente la literatura antropológica, la acción de personalidades carismáticas —y la confianza que éstas logran producir— puede tener efectos terapéuticos, sobre todo en pacientes con desórdenes anímicos, trastornos conductuales y de carácter; es asimismo plausible que las capacidades sanadoras de ciertas figuras religiosas contribuyan a explicar no sólo su propia convicción de ser mediadores de alguna instancia metaempírica, sino también el impacto que pudieron causar entre sus seguidores. Por otra, empero, cabe cierto escepticismo, dado que la comprensión de la existencia del hombre en el mundo mediante símbolos relacionados con la enfermedad[116] y la correlativa conexión semántica entre el ámbito de la religión (entendida como salvación del alma sufriente) y el de la medicina (entendida como curación del cuerpo) ha llevado a designar a maestros religiosos como «médicos» y a calificar a su doctrina como la verdadera terapia o medicina (idea del Buda sanador, del *Christus medicus*...)[117]. De hecho, en el ámbito del

113. Sobre el arte maniqueo, cf. *infra*, §75.
114. El término para médico es *bzyšk*. En M 566 I V se describe la actividad médica de Mani.
115. CMC 122.
116. Sobre las imágenes del médico y la enfermedad en el maniqueísmo, cf. Arnold-Döben 1978, pp. 97-107.
117. Aunque la equiparación de la figura soteriológica con un «médico de las almas»

maniqueísmo no sólo Mani es calificado como un gran médico[118], sino que también lo son diversas figuras del ámbito divino como el Espíritu Viviente, el Tercer Enviado, el Intelecto Luz o Jesús Esplendor[119].

Así pues, sobre la historicidad de los testimonios relativos a las habilidades de Mani como médico es difícil decidirse. No cabe descartar que parte de su reputación se debiera a sus capacidades terapéuticas, y que complementara su actividad como predicador y escritor con la de médico, pero no es del todo seguro que los escasos testimonios al respecto sean fiables; tales textos podrían no ser sino el resultado de trasladar al ámbito físico una supuesta capacidad de orden espiritual, o bien de considerar como el producto de una genuina actividad médica ocasionales sanaciones producidas en el contexto de una acción religiosa. En este punto, la opinión académica permanece dividida[120].

§11. *Relaciones con el poder político*. Sin duda consciente de la importancia de contar con la protección de las esferas de la autoridad política para expandir de modo eficaz su mensaje, Mani parece haber tomado la iniciativa de buscar ante todo el apoyo de los soberanos sasánidas, así como de procurar el respaldo de los potentados locales en las distintas regiones a las que se dirigió[121]. La historiografía maniquea pone constantemente a Mani en relación con los gobernantes, y aunque no puede descartarse que en ocasiones la historia haya sido embellecida en sentido hagiográfico para enfatizar el éxito del profeta babilonio, no hay motivos para desechar la credibilidad de algunas de estas noticias.

Ya en el contexto del primer viaje misionero, el fragmento parto M 48 narra que Mani habría convertido al rey budista de Turán. Mucho más determinante es, sin embargo, la relación que el profeta tuvo con la monarquía sasánida tras el regreso de su primer viaje. Mani parece

(cf. Widengren 1946, pp. 158-164) es frecuente ya en la cultura mesopotámica, es posible que esta caracterización maniquea haya surgido en competencia con la tradición del *Christus medicus* en la literatura cristiana primitiva (v. gr. Ignacio, Eph 7, 2), desarrollada tanto por razones internas (cf. Mc 2, 17; Mt 9, 12; Lc 5, 31) como externas (valor apologético en la confrontación con ciertos cultos helenísticos concentrados en un dios concebido como *iatrós*: Apolo, Dioniso, Esculapio...).

118. V. gr. Salmo del Bēma 241 (Salt 46, 1-19); TMC, p. 97 Chavannes y Pelliot. En el *Salterio* los diversos libros de Mani son comparados con antídotos a enfermedades específicas.

119. Cf. Keph 42 (107, 18-19); M 28 II; Salt 2, 24; 57, 22; 40, 13; 152, 22. Sobre estas figuras, cf. *infra*, §§38, 43 y 44.

120. A favor, v. gr. Ort 1967, pp. 95-101, esp. 100. En contra, v. gr. Oerter 1985.

121. Una estrategia bastante obvia seguida por muchos misioneros. Obsérvese que en HchTom el apóstol Tomás es puesto constantemente en relación con reyes y magnates, y que también la táctica misionera de los budistas parece haber consistido en ganarse la simpatía de las aristocracias locales.

haber ganado para su causa a Mihršāh, un hermano del rey Šābuhr[122], y más tarde a otro hermano del rey, Pērōz[123]; gracias a la mediación de éste, obtuvo una audiencia de Šābuhr I en la que logró el permiso para predicar sin impedimentos su religión en todas las regiones del Ērānšahr[124]. Más aún, Mani fue admitido en el séquito del rey[125], al que acompañó en una campaña contra los romanos —quizás la que tuvo lugar contra el emperador Valeriano[126]— y redactará una obra dedicada a él, el *Šābuhragān*. De todos modos, a diferencia de lo que a veces se ha afirmado, las razones de la simpatía de Šābuhr por Mani no parecen haber sido de naturaleza religiosa, pues el monarca siguió siendo zoroastriano, como lo fueron sus sucesores[127]. Mani no fue tanto el profeta de Šābuhr como uno de sus numerosos vasallos, que se acogió a la política de tolerancia del monarca y disfrutó sin duda de su benevolencia y aun de su simpatía personal. Sobre las razones de esta simpatía sólo cabe hacer conjeturas. Mani pudo obtener el favor real si disponía de habilidades taumatúrgicas[128], pero también debido a su genio literario y estético. Sea como fuere, la protección que Šābuhr brindó a Mani fue muy relevante, pues parece haberse mantenido durante los más de treinta años que duró su reinado.

Contar con la tolerancia del rey era vital en una tesitura en la que el sacerdocio zoroastriano mantenía el control sobre la religión del Estado y podía influir en la política religiosa del soberano. En particular, el sacerdote (*hērbad*) Kirdīr debió de haber contemplado con desconfianza y preocupación las maniobras de Mani en la corte, y haberlo juzgado un rival potencial. Mani parece haber sido consciente de lo delicado de

122. El fragmento parto M 47 narra el encuentro de Mani con Mihršāh, al que concede una visión para que se convierta (cf. Ort 1967, pp. 67-70; 145-146). Cf. v. gr. el fragmento parto M 7 I (conversión de Mihršāh) y Keph 1 (15, 24-34).

123. El «Fīrūz» de an-Nadīm; cf. Fihr, p. 52 Flügel (p. 776 Dodge).

124. Cf. v. gr. Ort 1967, 209-224.

125. Cf. Alejandro de Licópolis, CDM, p. 4 Brinkmann: texto 2.1.1; Keph 1 (15, 33ss). Sobre la función de Mani en el séquito de Šābuhr sólo es posible hacer conjeturas.

126. En la que Šābuhr hizo prisionero al emperador romano. Si fue en esta campaña, estaríamos refiriéndonos a *ca.* 259-260.

127. La *Res Gestae Divi Saporis*, la gran inscripción sobre la «Kaaba de Zoroastro» en Naqš-e Rustam, cerca de la antigua Persépolis (en la que, no mucho después de 260, Šābuhr I registró en parto, persa medio y griego sus victorias sobre los romanos), contiene esta manifestación: «Los dioses nos han hecho su pupilo, y con la ayuda de los dioses hemos explorado y tomado muchas tierras [scil. provincias romanas], de tal modo que en toda región hemos fundado muchos fuegos Varahran [el grado más alto del fuego sagrado mazdeo] y hemos conferido beneficios a muchos magos...». Al-Jacubi escribió que durante algunos años Šābuhr se habría hecho maniqueo, pero si esto hubiera sido cierto las fuentes maniqueas no habrían dejado de mencionarlo.

128. Obsérvese que bajo el reinado del monarca sasánida se tradujeron al persa libros científicos griegos e indios, especialmente tratados de medicina. Sobre otras hipótesis explicativas, cf. *infra*, §80.

las circunstancias, pues a la muerte de Šābuhr (*ca.* 272-273) se apresuró a volver a la capital para asegurarse el favor de su hijo y sucesor, Ohrmizd I. Éste continuó la política de tolerancia de su padre, pero su reinado duró sólo algunos meses, ya que murió a finales del año 273.

El acceso al poder de Bahrām I, el hermano de Ohrmizd, no ocasionó al principio grandes cambios, pero más tarde la situación empeoró para Mani, pues el nuevo rey se mostró proclive a ceder cada vez mayor protagonismo al clero zoroastriano y en particular a Kirdīr, que fue promovido a cargos más importantes (en sus inscripciones, Kirdīr se jacta de haber comenzado su carrera como *hērbad* bajo el reino de Šābuhr y de haberlo continuado bajo, como «*mōbad* de Ohrmizd», convirtiéndose luego en *dā dwar*, «juez» de todo el Imperio[129]). Mani cayó en desgracia, y su conflicto con el sacerdocio zoroastriano —los magos— terminó con la victoria de estos últimos, encabezados por el influyente Kirdīr.

§12. *Razones y circunstancias de su muerte*. La realización de un último recorrido de Mani por el Jorasán fue truncada por una orden del rey Bahrām, que le impidió proseguir viaje y le ordenó presentarse en Beth-Lapat (Ǧundišābuhr), en Susiana. La adhesión al maniqueísmo de Baat, el reyezuelo o gobernador de Jolassar, puede haber sido la causa inmediata de esta decisión real de llamar a capítulo a Mani[130], probablemente favorecida o causada por las intrigas del influyente Kirdīr. Sin embargo, aun si este hecho pudo inquietar ulteriormente a los magos y ser el desencadenante que precipitó el destino de Mani, hay razones de mayor calado que explican su dramático fin de manera más satisfactoria, y que van más allá de un hecho puntual o de la animadversión personal de un rival por el poder religioso[131].

La hostilidad de los sacerdotes mazdeos (*mōbadān*) como cuerpo social frente a una personalidad religiosa como Mani puede haber tenido varios móviles[132]. Por una parte, el sacerdocio zoroastriano cons-

129. Kirdīr hizo su carrera bajo los reinados que van de Šābuhr I (240-272) a Bahrām II (276-293). Se ha conjeturado que el hecho de que no haya referencias a Kirdīr en las obras zoroastrianas pahlavíes podría deberse a que acumuló más poder de lo que el trono toleraría en lo sucesivo; cf. Russell 1990, p. 183.

130. Sobre Baat, cf. Henning 1942 y Klíma 1958. Baat es mencionado en varias ocasiones en Hom III (44, 22; 45, 5; en 46, 12 hay una referencia a la conversión de «Badia» en una lectura muy insegura, que es posiblemente otra mención de Baat). Los magos son presentados como instigadores de la muerte de Mani en fuentes maniqueas; cf. v. gr. Hom III; Salmo 241.

131. Para lo que sigue, cf. Klíma 1962, pp. 515-517; Gnoli 1985, pp. 78-89; Tardieu $^{2}$1997, pp. 32-39.

132. El respeto de Mani por Zoroastro y su enseñanza es compatible con el conflicto con el sacerdocio zoroástrico si se tiene en cuenta que, según Mani, tras los fundadores de religiones, lo que ha tenido lugar es una degeneración y una mistificación de la doctrina original; cf. §49.

tituía una casta hereditaria que se perpetuaba por la sangre gracias a los matrimonios consanguíneos; esta jerarquía eclesiástica —celosa, como todas, de sus privilegios y prebendas— tenía motivos para temer la nueva religión, en la que no podía haber lugar para los expertos tradicionales de lo sagrado y los técnicos de un culto considerado como aberrante, y donde se esperaba que los miembros espiritualmente más avanzados renunciasen a toda posesión[133]. Por otra parte, la fuerza de las potentes capas sociales de los sacerdotes y los nobles —la política religiosa de los magos estuvo enteramente ligada a la de la aristocracia persa— se basaba en la tierra, pues la economía del Estado era esencialmente agrícola; ahora bien, la aversión maniquea por la agricultura puede explicar la oposición de las conservadoras capas dominantes[134], que extraían sus beneficios de la economía agrícola y debieron de considerar peligrosa una doctrina que rechazaba la ocupación tradicional, y sospechosa una enseñanza más comprensible para una sociedad urbana y cosmopolita[135]. Además, la política religiosa de los *mōbadān* mazdeos estimulaba el proceso de formación de una cultura nacional, que tenía en sus orígenes la resistencia al helenismo de la época seléucida y parta[136]; el nacionalismo del mazdeísmo sasánida (muy transformado en relación al zoroastrismo primitivo) entraba necesariamente en colisión con el universalismo de Mani, que, si bien no desdeñaba las culturas locales o nacionales, pretendía sobrepasarlas gracias a las traducciones y adaptaciones en una síntesis superior[137]. La influencia sociopolítica del sacerdocio zoroastriano, junto con el nacionalismo de que éste hacía gala, explican que monarcas poco enérgicos fuesen manipulados por un clero que hizo ejercitar al Estado sasánida un grado de intolerancia en Irán para el que no había precedente aqueménida[138]. Todos estos factores de tipo social, económico y cultural contribuyen a explicar mejor el fracaso de Mani.

133. Sobre este aspecto, cf. *infra*, §59.

134. Sobre el rechazo maniqueo de la agricultura, cf. §§59-61 y §83. Las fuentes zoroastrianas más tardías enumeran esta aversión entre los puntos de la doctrina maniquea que merecen condena. Además, el maniqueísmo se expandió a lo largo de las grandes vías comerciales, y la nobleza persa despreciaba la actividad comercial.

135. Téngase en cuenta que Mesopotamia, donde Mani había nacido y pasado su juventud, era la provincia del imperio donde, más que en cualquier otro lugar, se había desarrollado desde siglos atrás una civilización urbana y donde, además, las relaciones comerciales entre las regiones más diversas, de la India al Mediterráneo, eran muy intensas.

136. De hecho, el mismo término «Irán» adquirió un sentido no sólo étnico y geográfico sino también político en el período sasánida, en particular con el fundador de la dinastía, Ardašir I; cf. Gnoli 1985, pp. 89-91.

137. A las consecuencias sociales del mensaje maniqueo, sospechosas para las clases dominantes, podría añadirse asimismo el carácter escatológico de aquél, que no dejaba lugar para muchas expectativas de futuro; cf. Klíma 1962, pp. 515-516.

138. Cf. Fowden 1993, p. 31.

Algunas fuentes maniqueas sostienen que Mani tuvo tiempo de visitar algunas de sus comunidades en Babilonia antes de presentarse ante el rey, y que anunció a algunos de sus seguidores su próxima muerte[139]. Es posible que estas noticias sigan el modelo de los anuncios del Jesús evangélico acerca de su crucifixión, y estén por tanto destinadas a inculcar la piadosa idea de que Mani tenía el control de su destino; sin embargo, no hay que descartar que reflejen la conciencia del profeta acerca del empeoramiento de sus circunstancias vitales: dado que Bahrām I parece haber restringido su libertad de movimientos, y que es posible que Mani fuera consciente de las intrigas en su contra, pudo advertir que era probable que sus días estuvieran contados, y haber aprovechado su último viaje para despedirse de los suyos, en previsión de lo peor.

El fragmento en persa medio M 3 R[140] cuenta la recepción oficiosa que Bahrām, acompañado de un cortesano de nombre Kirdīr[141], depara a Mani. En un clima de manifiesta hostilidad y desprecio, el rey, que parece considerar a Mani un peligroso charlatán, le reprocha su supuesta desobediencia y la conversión de Baat, ante lo cual Mani trata en vano de defenderse. Según otras fuentes, a continuación Mani es arrojado a prisión por orden del rey y cargado de pesadas cadenas; algunos días después, el profeta muere, al parecer por extenuación[142]. No parece haber motivos para dudar de la credibilidad de este curso de acontecimientos.

Se ignora el destino del cadáver de Mani, aunque tanto fuentes maniqueas —con el propósito de subrayar el carácter martirial de la muerte— como antimaniqueas —con el propósito contrario de enfatizar lo horrible de su fin— proporcionan detalles escabrosos, de acuerdo a los cuales el cadáver habría sido decapitado, empalado, descuartizado, desollado y/o públicamente expuesto[143]. En todo caso, los maniqueos se refieren con frecuencia a la muerte de su fundador —y luego a toda muerte por la fe, cualesquiera hayan sido sus circunstancias concretas— como «crucifixión», presumiblemente como un modo de señalar el paralelismo con el fin de Jesús[144]. Aunque la tradición maniquea recogida

139. Hom III, p. 44.

140. Texto 1.5.4; cf. Ort 1967, pp. 52-54 y 146-148.

141. Mientras que algunos autores asumen que este Kirdir era el sacerdote ya mencionado, según otros no serían la misma persona: el Kirdīr de M 3 sería un alto funcionario para asuntos religiosos (cf. Henning 1942, p. 952; Widengren 1961, pp. 46 y 148).

142. Según cuenta la III Homilía copta (Hom 42, 9 - 85, 34). Sobre los últimos días de Mani, además de la Homilía III y de M 6031, cf. frag. part. M 6033; frag. p. m. M 454 I; Salmos 225 y 226.

143. Cf. v. gr. Salmos 226 y 241; AA LXVI, 3; Efrén, frag. 100 Reeves; Bar Kōnī, LSc XI 58, p. 313 Scher.

144. En los textos coptos se usa el término gr. *staurōsis* («crucifixión»): Hom III, pp. 60; 85; Keph 59 (150, 30); Salmo 226. En el Salmo 241, la crucifixión de Jesús y la

en la Homilía III considera la «pasión» de Mani como sucedida a lo largo de un mes (unos días de proceso y 26 de prisión), esta cronología puede carecer de valor histórico.

Según varios textos (un fragmento parto, uno turco y el *Compendio chino*), Mani vivió sesenta años. En alguna ocasión se ha sugerido que esta cifra podría ser hagiográfica —sesenta equivale a cinco por doce, dos números importantes en el sistema maniqueo—, pero no hay razones para dudar de su fiabilidad. Mani, pues, fallece hacia el 276 o 277 e.c. Bahrām I morirá pocos meses después. Aunque en algunos textos se encuentran indicaciones acerca del mes, el día (y hasta la hora) de la muerte de Mani[145], no hay elementos seguros para mayores precisiones[146].

«crucifixión» de Mani son correlacionadas: el clero mazdeo es comparado a los judíos, y el rey persa a Herodes.

145. Cf. Hom III, p. 60 (texto 1.3.1); Salmo 226 (texto 1.3.26).

146. Cf. Taqizadeh y Henning 1957. Taqizadeh da como fecha el 26 de febrero de 277, Henning el 2 de marzo de 274. La fecha propuesta por el primero es, no obstante, dada por buena por varios estudiosos; cf. Sundermann 1987, pp. 51-53.

# EL MANIQUEÍSMO COMO TIPO DE RELIGIÓN

Al hablar del maniqueísmo en cuanto religión, es menester plantear y responder previamente algunas cuestiones, y ante todo la de si existen diferencias esenciales entre la cosmovisión de Mani y la de sus discípulos. Este punto tiene una importancia tanto mayor cuanto que en algunas tradiciones religiosas las disimilitudes entre el —real o supuesto— fundador y la conformación posterior del sistema son muy profundas, cuando no abismales[1]. En lo que respecta al maniqueísmo, aun si en algunos aspectos no puede negarse la existencia de cierta evolución interna, la fe y la praxis de las comunidades parecen haber coincidido en sus rasgos principales con las concepciones del propio Mani. Así pues, resulta posible hablar del maniqueísmo como de una religión que responde con suficiente fidelidad a la idea que de ella se hizo su fundador; la religión de Mani y el maniqueísmo histórico constituyen magnitudes que parecen haber sido en gran medida coextensivas[2].

Una segunda cuestión, emparentada con la anterior, es la de si es legítimo, a partir de las fuentes disponibles, reconstruir «el» maniqueísmo, en el sentido de una magnitud definida y unitaria. El problema no reside únicamente en que las fuentes conservadas son sólo una parte de las que una vez existieron, y de que por tanto hay aspectos de esta religión que distan de estar completamente claros. Más acuciante resulta el hecho de que los testimonios de que disponemos provienen de épocas, regiones y ámbitos culturales muy diferentes, por lo que la reconstrucción de un maniqueísmo genérico a partir de fuentes heteróclitas corre el riesgo de obviar comprensiones de esta religión eventualmente distintas y de incurrir en la arbitrariedad de diseñar una forma unitaria que pudo no haber existido nunca[3]. Si bien la aparente homogeneidad del sistema[4] y la posibilidad de que el carácter abigarrado de la teología maniquea sirva para explicar las variantes que se hallan en las

1. Esto sucede v. gr. en algunas ramas del budismo, así como en el cristianismo, donde la conexión entre la religión de su referente y presunto fundador —el judío Jesús de Nazaret— y la de muchas corrientes cristianas es muy tenue.

2. En la exposición señalaremos excepciones a este enunciado genérico, como la festividad del Bēma; cf. *infra*, §§73-74.

3. La conciencia del peligro de dibujar un maniqueísmo ahistórico ha llevado en algunos casos a reconstruir el sistema maniqueo a partir sólo de un grupo de fuentes que constituyen una unidad en términos espaciotemporales; cf. v. gr. M. Heuser, «The Manichaean Myth According to the Coptic Sources», en Heuser y Klimkeit 1998, pp. 1-108.

4. Cf. *infra*, §15.

fuentes nos inducen a efectuar una exposición propedéutica que tiende a mostrar la coherencia interna del maniqueísmo[5], es menester dejar constancia de este *caveat*, así como de la necesidad de no confundir el mapa con el territorio.

§13. *Caracterización general: rasgos formales*. El maniqueísmo es, ante todo, una cosmovisión religiosa autónoma. Como tal, es un sistema articulado, formado de dimensiones teóricas (dogmas, creencias) y prácticas (ritos, comportamientos...). Esta observación, si bien del todo elemental[6], no es sin embargo superflua. En efecto, una aproximación habitual a la historia de las religiones —que todavía pervive con fuerza en ciertos ámbitos— adolece de una suerte de prejuicio ideacional y aun idealista que contempla como la «esencia» o el «núcleo» de la religión sus elementos especulativos (en particular los enunciados míticos), mientras descuida como secundarias o irrelevantes sus manifestaciones conductuales y materiales. La concesión de la primacía a los aspectos especulativos en detrimento de los demás es un procedimiento obviamente arbitrario, ya que, como cualquier otro fenómeno religioso, el maniqueísmo no puede ser cabalmente comprendido sin tomar en cuenta la totalidad de sus dimensiones.

El maniqueísmo es, ciertamente, una religión de fundador[7]. A diferencia de otras tradiciones religiosas en las que el relevante papel de las individualidades se disuelve en la conciencia colectiva —hasta el punto de que resulta difícil, si no imposible, determinar de modo concreto la función de tales individualidades en la génesis y el desarrollo de sus respectivas religiones—, el maniqueísmo se retrotrae a la acción de un personaje histórico, Mani, y ello de manera plenamente consciente. Hasta cierto punto de modo paradójico —pues el profeta de Mesopotamia no pretendió ser más que el último eslabón de una cadena de reveladores de la misma verdad, sucesivamente reformulada—, Mani es quien pone en marcha esta religión, y en una fecha relativamente precisa del siglo III e.c. Este rasgo queda ulteriormente evidenciado por la naturaleza fundacional del canon de sus escritos.

Otra de las características que conforman la fisonomía del maniqueísmo es la de que se trata de una religión universalista, y ello tanto en el sentido de que no estuvo ni quiso estar restringida a un determinado grupo étnico (no es una *Volksreligion*) como en el de que no se vio cir-

5. El procedimiento que aquí seguimos es el usado también en otros muchos estudios; cf. v. gr. Puech 1957; Jonas 1963.

6. La idea de que una religión es un sistema de ideas y prácticas está ya recogida en la célebre definición elaborada por Émile Durkheim a principios del siglo XX, en *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912.

7. Para lo que sigue, cf. Puech 1957.

cunscrita a una zona o cultura específica[8]. Mani, que vivió en esa región de tránsito y fulcro de las tradiciones culturales de Oriente y Occidente que era la Mesopotamia bajo dominio persa, parece haber desarrollado una potente autoconciencia histórica; este hecho, así como la existencia de ciertos modelos de la tradición cristiana —en particular, Pablo de Tarso y los *Hechos de Tomás*— propiciaron en él una visión universalista dotada de la vocación de superar el (real o percibido) particularismo geográfico, lingüístico, social y cultural de otras tradiciones religiosas. Más allá de la especificidad étnica del judaísmo, de las restricciones de los conventículos bautistas y gnósticos o de la obvia identificación irania del zoroastrismo, Mani —que prescribió a sus discípulos la traducción de sus obras en las distintas lenguas vernáculas— buscó una comunidad salvífica de alcance realmente ecuménico y desapegada de todo chovinismo, que se concretaría en una enculturación de su mensaje en las distintas regiones por las que se expandió. Como dice el fragmento de Turfán M 4, «He venido del país de Babel a lanzar un grito que resuene en el mundo entero». Esto explica el carácter misionero del maniqueísmo, para el que la labor del propio fundador fue ya paradigmática.

Además, el maniqueísmo es —al menos junto al judaísmo, el cristianismo y el islam— una de las «religiones del Libro»[9]. A diferencia, sin embargo, de las demás religiones del Libro, de cuño monoteísta, el maniqueísmo constituye una concepción nítidamente dualista. En la estela de no pocos espíritus religiosos de la Antigüedad, Mani relativizó la noción de causalidad única y sostuvo que la realidad cósmica procede de dos principios diferentes y antitéticos, la Luz y la Tiniebla. De este modo, el maniqueísmo representa un riguroso dualismo, que esencializa el mal y lo atribuye en exclusiva a uno de los principios.

§14. *Una religión del Libro: el canon maniqueo*. Mani, hombre de letras, percibió un problema en los anteriores maestros religiosos de la humanidad: éstos, al no poner por escrito su mensaje, habían fracasado a la hora de transmitirlo a la posteridad, pues habían expuesto ese mensaje a los azares de una tradición indirecta a la que faltaba el control proporcionado por textos auténticos. Deseando no cometer el mismo error, Mani creó su propio canon de libros sagrados, cuyos textos fueron escritos durante su vida y, además, por él mismo.

8. La formulación de esa misión universal aparece con toda claridad en numerosos textos; cf. v. gr. CMC 104, 12-22 y 124, 7-14; Keph 1 (9, 18; 16, 5-9). Sobre la distinción entre *Volksreligionen* (fenómeno étnico o territorial, con un campo de acción limitado a un pueblo o una tribu) y *Universalreligionen*, cf. G. Mensching, *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*, Kohlhammer, Stuttgart, 1959, pp. 76-77.

9. Sobre este aspecto, cf. *infra*, §14. Cf. Puech 1957, pp. 49-50; Colditz 1995.

La necesidad de un nuevo canon era tanto más acuciante cuanto que la Biblia judía no tenía para los maniqueos valor sagrado alguno[10]. A diferencia de la Gran Iglesia cristiana, Mani rechazó —y con él todos sus discípulos— la validez de la Tanak, a la que consideró obra de las fuerzas del Mal[11]. En este punto, parece constatarse un pleno influjo de las tesis marcionitas. A lo sumo, los maniqueos reconocían la autoridad de las Escrituras judías como testimonio histórico, o, si se prefiere, como testimonio de la perversidad de los arcontes de la Tiniebla.

El Nuevo Testamento fue aceptado sólo con reservas. Dado que Jesús no había escrito nada[12], los evangelios —y aun las cartas de Pablo— estaban en perspectiva maniquea repletos de interpolaciones, errores y contradicciones[13]. Así pues, y de nuevo al igual que Marción, Mani produjo su propia edición «auténtica» de los escritos neotestamentarios, expurgados de sus excrecencias judaizantes[14]. El Nuevo Testamento maniqueo tenía, como el marcionita, dos series: el evangelio y el corpus apostólico. El evangelio, sin embargo, no era el *Evangelio de Lucas* expurgado, como en el caso de Marción, sino el de *Mateo* para la parte doctrinal y el de *Lucas* para la Pasión[15]. El corpus apostólico comprendía las trece cartas atribuidas a Pablo, incluyendo las denominadas deuteropaulinas. El Nuevo Testamento fue usado con profusión —no sólo con propósitos polémicos, sino como textos conformadores de la fe— por los maniqueos, sobre todo los egipcios y los latinos[16].

10. Cf. CDM, p. 35 Brinkmann; AA XII, 4-5; Tito de Bostra, CMan III, Prefacio; Cap VII, 4; Aš-Šahrastānī, *Kitāb*, p. 188 Cureton (texto 2.3.2); Agustín, Haer 46, 15; Util 2.

11. Satán es mencionado en algunos textos coptos como el autor de las prohibiciones contenidas en el texto bíblico (v. gr. Dt 17, 2-5); cf. Keph 65 (159, 1-7).

12. Refiriéndose al «testamento del Hijo», el maniqueo Fausto dirá: «No consta que lo haya escrito ni él ni sus apóstoles, sino, mucho tiempo después, algunos varones de nombre desconocido. Éstos, para evitar que no se les otorgase fe puesto que escribían lo que desconocían, pusieron en la portada de sus libros o bien los nombres de los apóstoles, o bien los de quienes se pensaba que habían seguido a los apóstoles, afirmando que habían escrito lo que habían escrito inspirándose en ellos» (Agustín, CF 32, 2; cf. CF 33, 3). Sobre la exégesis maniquea del Nuevo Testamento, cf. Tardieu 1987.

13. Fausto se refiere a los evangelios «repletos de errores, de hechos y dichos contradictorios, de modo que no concuerdan ni consigo mismos ni con los demás» (CF 32, 2); cf. Agustín, Conf 5, 11, 21; Util 3; Tito de Bostra, CMan III, Prefacio.

14. Fausto de Milevi denominó a tales añadidos *narratio obliqua*; cf. Agustín, CF 17, 1.

15. La opinión según la cual Mani utilizaba el *Diatessaron* de Taciano fue formulada por De Beausobre 1734, p. 304, y aceptada por gran número de historiadores. Algunos estudiosos se muestran en contra; cf. Tardieu 1987.

16. El uso maniqueo del Nuevo Testamento puede parangonarse hasta cierto punto al uso del Antiguo Testamento por parte de las dos primeras generaciones cristianas. Los primeros cristianos tenían un libro sagrado, el Antiguo Testamento, junto al que fueron disponiendo de una serie de escritos interpretativos autorizados (evangelios, cartas...); estos escritos acabaron configurando un nuevo canon de libros sagrados, el Nuevo Tes-

En estas circunstancias, Mani optó por crear su propio canon, que incluía igualmente un Evangelio y un corpus epistolar. El maniqueísmo reposa sobre un corpus de «Escrituras vivientes», designado por fuentes coptas y chinas como un Heptateuco, compuesto de las siguientes obras: *Evangelio*, *Tesoro*, *Leyendas*, *Libro de los misterios*, *Gigantes*, *Cartas*, *Salmos* y *Plegarias* (considerados a menudo como una sola obra)[17]. Este heptateuco canónico —que comprende los escritos en lengua siríaca— era tanto más intangible y definido cuanto que, a diferencia de lo ocurrido con los escritos de las otras «religiones del Libro», fue escrito y codificado por un solo autor, el propio Mani[18].

Otras fuentes maniqueas (coptas) se refieren más bien a un pentateuco[19]. Esta péntada canónica, mencionada también por Agustín[20], parece responder al artificio de reunir bajo un solo título tres obras que en las demás fuentes aparecen diferenciadas: el *Libro de los misterios*, *Leyendas* y *Gigantes*[21]. Dada la importancia del número cinco en la teología y la eclesiología maniqueas, se entiende fácilmente este intento de hacer concordar también bajo esta cifra el número de las obras de Mani.

La importancia y veneración de las Escrituras en la religión se refleja en múltiples aspectos, desde el hecho de que Mani enviaba a sus misioneros acompañados de escribas y copistas, hasta la bibliofilia desarrollada por los maniqueos y que les valió justa fama. Mani mismo parece haber exhortado a sus discípulos a familiarizarse bien con las Escrituras fundacionales[22]. Las obras de Mani debían ser escrupulosamente transmitidas, sin añadidos ni supresiones[23]. Por lo demás, el propio arte maniqueo testimonia este aspecto de modo gráfico; por ejemplo, el fragmento MIK 6368, procedente de Kocho (Turkestán chino), representa a varios grupos de escribas en plena y concienzuda tarea de copia[24].

tamento, que, sin embargo, no eliminó el carácter sagrado de la Biblia judía. En el maniqueísmo se dio un proceso parecido.

17. Cf. *kephalaion* introductorio, p. 5; Hom 25; *Compendio chino*.

18. El *Šabuhrāgān* no fue considerado canónico y no aparece atestiguado en las fuentes maniqueas occidentales. Ello puede deberse a haber sido escrito en persa medio, o quizás al rechazo que los maniqueos sintieron hacia los Sasánidas tras el martirio de Mani y las persecuciones de maniqueos por parte de los sucesores de Šābuhr; cf. Ort 1967, pp. 116-117.

19. «Sus cinco libros santos» (Salt 139, 54). Cf. Keph 148 (355, 2-25).

20. CFel I 14.

21. En AA LXII, 3 se menciona un tetrateuco, compuesto arbitrariamente de tres obras de Mani —*Misterios*, *Evangelio* y *Tesoro*— y los *Kephalaia*. Pero se trata de un ejercicio de desinformación sin base alguna en fuentes maniqueas, que contaminó luego a Epifanio (Pan 66, 2, 9) y a Teodoro bar Kōnī.

22. Cf. M 2 I R (MM II, p. 301; texto 1.5.2).

23. Cf. TMC, p. 100 Chavannes y Pelliot.

24. Obsérvese que todas y cada una de las revelaciones narradas en el excursus apocalíptico del CMC hacen hincapié en la importancia de la escritura en tanto que medio de transmisión fiable de los contenidos; más aún, insisten en la necesidad de que sus conte-

§15. *Homogeneidad*. Si bien es frecuente que las religiones se presenten a sí mismas como un producto desde siempre acabado e inmutable, como formas vivientes están sometidas a los procesos de evolución determinados por el paso del tiempo y por la especificidad de las individualidades que las vehiculan, lo cual explica que a menudo estén caracterizadas por una variedad considerable. Dado que el maniqueísmo conoció una larga historia (casi quince siglos) y una espectacular expansión geográfica (se extendió desde Europa occidental hasta China)[25], con mayor razón cabe preguntar si logró conservar una unidad suficiente, o si más bien desembocó en una pluralidad de sectas o corrientes con significativas divergencias en el ámbito doctrinal y práctico, como ocurrió con el cristianismo —de manera especial en sus primeros siglos de existencia— o con el budismo.

En el caso del maniqueísmo, las medidas adoptadas por su fundador para garantizar su unidad y estabilidad mediante las pautas detalladas contenidas en sus propios escritos —establecidos, según hemos visto, con el rango de canon— parecen haber asegurado un grado notable de fijeza dogmática, lo que evitó que se produjesen rupturas profundas por motivos doctrinales. Debe tenerse muy presente que, a lo largo de un período de una duración aproximada de treinta y cinco años (*ca.* 240-276), Mani tuvo la oportunidad de asentar con solidez las bases de su doctrina y su praxis, así como de programar y controlar las primeras misiones de sus discípulos. Las fuentes disponibles permiten deducir que las diferencias producidas en el seno de la comunidad maniquea se debieron a la disparidad de criterios en cuestiones relativas más bien a medidas disciplinares[26]. Esta conclusión se ve respaldada por el hecho de que los adversarios del maniqueísmo no explotaron el tema de las divergencias; de haber existido cismas teológicos profundos, incidir en ellos habría constituido un argumento suplementario para desacreditar una doctrina tan aborrecida[27].

Esta relativa homogeneidad no significa que el maniqueísmo se haya mantenido al margen de las contingencias y particularidades de

nidos sean claros (54, 15-17) y su soporte material sea duradero (49, 5-10). Además, esta escritura —en cuanto reproducción fiel de los misterios recibidos del mundo divino— es considerada una realidad sobrenatural, extraña al mundo.

25. Sobre la historia y expansión del maniqueísmo, cf. *infra*, §§79-86.

26. Cf. Lim 1989; Decret 1994.

27. Resulta interesante el hecho de que Agustín, testigo del maniqueísmo en las provincias romanas de África y en Roma, no haya señalado en sus escritos polémicos que las creencias o las prácticas de las comunidades que frecuentó estuviesen afectadas de graves particularismos. En CF 5, 5 Agustín habla de los *mattarii*, refiriéndose a maniqueos que dormían sobre esteras (*mattae*) con el objeto de mantener el ideal de pobreza; pero el hecho de que la relevancia de este «cisma» parezca haber sido ínfima —afecta sólo a una costumbre— pone de relieve la unidad fundamental.

las distintas épocas, regiones y culturas en las que se implantó. Bien al contrario, en este aspecto existen variantes significativas en las fuentes maniqueas. Y cabe resaltar que esta variedad es al menos en gran medida el resultado de un proyecto efectuado de manera consciente por los promotores de la misión maniquea. Ante todo, y en consonancia con la ya señalada visión universalista del propio Mani, sus discípulos llevaron a cabo una meticulosa adaptación de su mensaje a los particularismos de los diversos medios culturales en los que fue predicado. Por otra parte, la concepción maniquea de la realidad parece haber sido presentada de modos diversos a las distintas audiencias en función también del grado de preparación intelectual de éstas: junto con una presentación eminentemente mítica, los misioneros maniqueos ofrecieron en ocasiones una versión más «desmitologizada» dirigida a ambientes filosóficos[28]. Estas adaptaciones conscientes explican, al menos parcialmente, la existencia de ciertas divergencias en las fuentes conservadas.

§16. *Autodefinición*. El modo en que se define a sí misma una religión es a menudo muy diferente de la manera en que es vista por quienes no son miembros de ella, no digamos por quienes la contemplan desde una perspectiva polémica. El propio término «maniqueísmo» no representa estrictamente una autodefinición religiosa, entre otras razones porque induce a identificar esta religión como la especulación de un individuo —mientras que en la perspectiva de la propia religión sus contenidos proceden de una revelación divina— y porque omite señalar la especificidad de su mensaje.

La Iglesia de Mani parece haber tenido, ya desde la figura de su propio fundador, una singular autoconciencia acerca de su posición en la historia de las ideas religiosas de la humanidad. De un modo semejante a lo que sucede con la caracterización de Mani en relación a los anteriores fundadores (o supuestos fundadores) de religiones[29], la autocomprensión de la comunidad por él fundada se caracteriza por una relación dialéctica con las demás. Por una parte, el maniqueísmo se entiende a sí mismo como una superación y compleción de las restantes tradiciones religiosas; por otra, en ocasiones la relación es entendida más bien como un contraste[30]. En este sentido, resulta elocuente que varios textos —entre ellos, alguno de entre los hallados en Turfán—

28. Como lo prueba, por ejemplo, el testimonio de Alejandro de Licópolis (texto 2.1.1).

29. Sobre este punto, cf. *infra*, §51.

30. Así se entiende que Mani exprese su soledad en el mundo mediante el contraste con las demás corrientes: «¿Dónde iré? Porque todas las religiones y las sectas son adversarias del Bien» (CMC 102).

pongan en boca del propio Mani una enumeración de las excelencias de su religión frente a todas las anteriores[31].

Si bien no parece haber habido una autodefinición uniforme, en las fuentes maniqueas se encuentran referencias genéricas a la propia religión como «Camino»[32], «Justicia»[33], «Elección»[34], «Verdad»[35], «Paz»[36], «Esperanza»[37] o «Bien»[38]. De modo más preciso, entre los rasgos que los maniqueos vieron como característicos de su religión —contenidos por ejemplo en el fragmento iranio M 5794— se encuentran precisamente algunos de los ya enumerados, como la inequívoca vocación universalista o la especial estabilidad de la doctrina en virtud del establecimiento de un canon establecido por el propio fundador. Pero la característica que para los propios maniqueos parece haber resultado más significativa y definitoria de su cosmovisión es la adopción de un dualismo radical y consistente, hasta el punto de que el maniqueo norteafricano Fausto consideró a sus correligionarios como un grupo idiosincrásico en oposición a muchas otras religiones (paganos, judíos, Gran Iglesia...), en función justamente de su doctrina dualista[39]. De hecho, si no una estricta designación, al menos sí un modo relativamente frecuente de autocomprensión en las fuentes maniqueas es su descripción como la concepción de «los dos principios y los tres tiempos», una expresión que epitomiza todo el mito maniqueo[40]. Tampoco extraña que, habiéndose identificado los maniqueos con el principio bueno y luminoso, su visión haya sido denominada asimismo «la religión de la Luz».

31. El fragmento M 5794 (MM II, pp. 295-296; texto 1.5.9) afirma que hay diez razones que justifican la superioridad de la religión de Mani, aunque lamentablemente el texto conservado sólo registra cinco. La misma idea está expresada de modo más prolijo, aunque también en un texto lagunoso, en Keph 151 (370, 16 - 375, 15).

32. «El camino» es una designación de Jesús en el Cuarto Evangelio (Jn 14, 1-6) y una autodesignación de la comunidad cristiana en Hch 9, 2; 19, 9.23; 22, 4 y *passim*. Esta autodesignación es retomada por los maniqueos: en el prólogo de la visión contenida en CMC 77, 11-12 se califica a la religión maniquea de «sendero de la santidad»; cf. CMC 67, 8-9 y la referencia al «camino estrecho» en Keph 1 (13, 28); cf. TMC, p. 101 Chavannes y Pelliot.

33. Cf. Keph 7 (36, 5-6).

34. Cf. v. gr. CMC 39 y *passim*.

35. Cf. v. gr. CMC 62.

36. V. gr. frag. M 36 R (p.m.).

37. «Esperanza» se emplea en CMC 20, 1 (cf. 25, 6; 67, 5) como cifra del mensaje maniqueo y de su sentido escatológico. Este uso tiene precedentes en la terminología paulina (v. gr. Rom 15, 13; 1Tes 5, 8; Gal 5, 5) y deuteropaulina (Ef 1, 18).

38. Sobre «el bien» como cifra de la religión de Mani, cf. v. gr. CMC 102; Keph 76 (186, 9ss); Keph 112 (268, 3ss.15ss).

39. Fausto divide a la humanidad en dos clases, la de quienes consideran que en el origen de todo hay un principio, y la de los maniqueos, que establecen dos; cf. Agustín, CF 20, 10.

40. Xu VIII A (Asmussen 1965, pp. 174-175, 196); CMC 132. Para un análisis detenido, cf. *infra*, §20 y §22.

§17. *¿Es el maniqueísmo una gnosis?* La presencia en el maniqueísmo de elementos existentes en las corrientes denominadas «gnósticas» es innegable, y no ha dejado de ser señalada por los estudiosos. De hecho, el maniqueísmo es considerado a menudo una religión de tipo gnóstico, e incluso la «coronación» de las formas de pensamiento gnósticas[41]. Así, por ejemplo, la noción de una dualidad de substancias opuestas y de su dramática mezcla, la idea de una consubstancialidad del hombre con la divinidad, el concepto de un salvador necesitado de salvación (*salvator salvandus*), la utilización de un simbolismo en gran parte común[42], ciertas representaciones escatológicas o el papel de la transmigración son elementos de la religión de Mani que prueban que éste recibió indudables influencias gnósticas[43].

Sin embargo, son igualmente numerosas y profundas las diferencias entre las corrientes gnósticas mejor conocidas y la religión de Mani, por lo cual una consideración de ésta como una mera variante más de una «gnosis» *grosso modo* diseñada representa una confusión, que puede abocar a una comprensión muy limitada —por no decir a una incomprensión básica— de este fenómeno. Además, y a pesar de las coincidencias señaladas, las religiones son sistemas en los que la significación de un elemento viene dado por su articulación con otros; la presencia de un concepto o un término, una imagen o un símbolo en un contexto a menudo no significa lo mismo en otro diferente (y de hecho los mismos elementos pueden llegar a tener significado no sólo distinto, sino diametralmente opuesto). Así pues, conviene desde un principio reparar en la especificidad del maniqueísmo con respecto a las corrientes gnósticas, tanto desde un punto de vista histórico como fenomenológico.

Los rasgos anteriormente enumerados evidencian ya la peculiaridad de la religión de Mani. La existencia de un fundador consciente de su misión y la creación de un corpus propio de Escrituras manifiesta la singularidad de su cosmovisión, expresada también en la creación de una comunidad nítidamente estructurada mediante órdenes y rangos jerárquicos[44]; a diferencia de los conventículos gnósticos, el maniqueísmo es una religión universal. Pero otras características subrayan su idiosincrasia. En el maniqueísmo, lo consubstancial con el mundo divino no se agota en las almas humanas, sino que se extiende a toda la Luz diseminada en la naturaleza vegetal y mineral del universo; esta creencia en la presen-

41. V. gr. Böhlig, en Böhlig y Markschies 1994, p. 266.
42. Cf. esp. Arnold-Döben 1978.
43. Cf. v. gr. CMC 16. Para una exposición sistemática de las principales semejanzas entre el maniqueísmo y algunas corrientes gnósticas, cf. v. gr. Rudolph 1996, pp. 629-666.
44. Nos limitamos aquí a mencionar algunos rasgos que serán pormenorizadamente examinados en el presente estudio.

cia de la Luz —la cual fue considerada dotada de consistencia corporal e incluso perceptible mediante los sentidos— en el cosmos diferencia la visión maniquea de las corrientes gnósticas, en las que la experiencia del Bien queda restringida a la más profunda interioridad del sujeto humano. Además, en el maniqueísmo la conformación del universo material es una acción efectuada por el ámbito divino. El hincapié del maniqueísmo en la importancia de la praxis como indispensable medio soteriológico parecería distinguirlo igualmente de muchas corrientes etiquetadas de «gnósticas». Por otra parte, la obtención de la salvación exige no sólo la adquisición de la gnosis y de una ética precisa, sino también una serie de acciones concretas en las que el cuerpo participa eficazmente como instrumento y escenario indispensable. Estos y otros rasgos[45] permiten apreciar la especificidad del maniqueísmo con respecto a fenómenos de la Antigüedad tardía con los que habitualmente y con excesiva desenvoltura se equipara, o de los que se supone ser una mera variante[46].

§18. *Maniqueísmo y «sincretismo»*. La distinción teórica entre la concepción religiosa del propio Mani y los ulteriores avatares históricos de esa concepción en las comunidades maniqueas permite discernir dos cuestiones distintas en el frecuente discurso que postula el carácter sincrético del maniqueísmo. En efecto, una cosa es la conflación de elementos distintos en la visión religiosa original del fundador —en la medida en que ésta es susceptible de ser captada—, y otra distinta la disponibilidad del sistema resultante para expresarse en el lenguaje de otras religiones y culturas con las que entraría en contacto a lo largo del proceso de expansión misionera[47].

Lo ya observado acerca de la relación del maniqueísmo con las corrientes gnósticas puede ser generalizado, y de ese modo evitar la frecuente simplificación consistente en identificar la religión de Mani con un «sincretismo» más o menos desmañado, que hace de ésta —sea o no con peyorativos propósitos neoheresiológicos[48]— una suerte de rompe-

45. Así, por ejemplo, el pensamiento valentiniano depende de una rigurosa teoría de los incorporales de cuño platónico, mientras que el maniqueísmo parece haber procedido a la identificación de ser y cuerpo.

46. Sobre esta especificidad, cf. v. gr. BeDuhn 2000, *passim*; Gardner y Lieu 2004, p. 9.

47. Cuando Epifanio de Salamina habla de una «serpiente polícroma que se confunde con el medio que la rodea», más allá del contenido denigratorio se halla una noticia plausible acerca de una religión que supo adaptar su mensaje universal y enculturarse. El heresiólogo bizantino Pedro Sículo comparó la adaptabilidad del maniqueísmo a la de «un pulpo o un camaleón» (*Historia manichaeorum* 16, 5-6).

48. En el análisis de los fenómenos religiosos producido en ámbitos confesionales es perceptible a menudo una agenda neoheresiológica que distorsiona el objeto de estudio y lo juzga a la luz de los parámetros de una teología determinada.

cabezas formado por piezas diversas, y en última instancia reductible a ellas. Como ya hemos señalado, la mera enumeración de las diversas influencias que Mani pudo haber experimentado no agota la explicación de la génesis de su pensamiento.

Ciertamente, es fácil constatar que muchos de los aspectos —ideas, creencias, actitudes y prácticas— que componen la cosmovisión maniquea se hallan presentes en otras tradiciones religiosas anteriores: cristianismo, zoroastrismo, mandeísmo, budismo, jainismo, antigua religión mesopotámica, corrientes gnósticas, etc.[49]. Esto ha llevado a diversos estudiosos a hacer hincapié en alguna de esas tradiciones religiosas como la matriz principal de la que el maniqueísmo habría derivado[50], o bien a concluir que constituye el producto de un sincretismo de varias de ellas. En todo caso, los investigadores no han llegado a un consenso respecto al carácter básico de esta religión. El problema consiste, por una parte, en determinar cuáles son en concreto aquellas tradiciones que influyeron en la génesis del pensamiento de Mani (v. gr., ¿son el budismo y el jainismo influjos en una fase temprana?); por otra parte, en evaluar el peso específico que cada una de ellas pudo haber desempeñado en relación a las demás influencias; y, finalmente, en comprender en qué medida los elementos procedentes de cada una de esas religiones fueron modificados para ser integrados de manera consistente en un nuevo sistema.

Sí parece claro a una mayoría de estudiosos el hecho de que, aunque Mani estuvo sin duda condicionado por las diversas tradiciones religiosas que conoció, el sistema que produjo no es reductible a ninguna de ellas. Si se usa el término «sincretismo» sin tonalidades peyorativas y en el sentido neutro que posee en las ciencias de las religiones —donde designa un fenómeno que caracteriza la combinación de elementos de distintos sistemas para formar un sistema nuevo—, es posible referirse a su cosmovisión como a un «sincretismo». Pero acaso podría con mayor justicia ser descrita como una novedosa síntesis interpretativa de las tradiciones religiosas del pasado, producida por un pensamiento orgánico y fuertemente unitario, claramente marcado por la impronta, las intuiciones y las experiencias de una gran personalidad religiosa[51].

Lo paradójico radica en que el maniqueísmo es, como veremos, una religión extraordinariamente original y distintiva, dotada de una fuerte idiosincrasia, a pesar de los préstamos recibidos y de que su fundador

49. Sobre las principales influencias recibidas por Mani, cf. §4.

50. La interpretación iranizante —mantenida por autores como Widengren, Gnoli, etc.— subraya las influencias zoroastrianas. Otros estudiosos subrayan los diversos elementos cristianos. Cf. *infra*, §91.

51. Sobre esto, cf. v. gr. Gnoli 1985, pp. 74-75; Böhlig 1989, II, pp. 482-519; Hutter 1992.

no tuvo nunca el prurito de originalidad. En efecto, Mani se limitó a presentarse como el último mensajero del Reino trascendente que, en su opinión, había tenido ya anteriormente otros heraldos que habían lanzado un mensaje idéntico al suyo[52]; él sólo quiso anunciarlo a los cuatro vientos en todo el orbe conocido y con una voz más potente y eficaz.

52. Cf. §49.

# LA DOCTRINA DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS

La protología o especulación acerca de los primeros principios constituye comprensiblemente el fundamento de la religión maniquea, pues lo ocurrido en el origen tiene obvias consecuencias y representa asimismo el modelo y clave de comprensión de los acontecimientos posteriores. A continuación expondremos de manera sistemática las bases doctrinales del maniqueísmo relativas a la totalidad de un proceso que parte del postulado de lo que existe desde la eternidad y llega hasta el momento en que el universo y el ser humano hacen acto de presencia.

§19. *Naturaleza no alegórica del discurso*. En el seno de diversas tradiciones religiosas ha tenido lugar un proceso de racionalización de los mitos, mediante el cual se ha pretendido generalmente minimizar las críticas, la incredulidad o las aporías ocasionadas por la literalidad de tales narraciones míticas. Este proceso ha consistido, a menudo, en una lectura alegórica que ve en la aparente concreción y particularidad del mito una verdad más profunda, de orden moral y de alcance universal. Conviene, sin embargo, reparar desde el principio en que la narración maniquea de lo sucedido en el origen no se presenta como un mito susceptible de ser interpretado alegóricamente; aunque, a juzgar por los fragmentos conservados y por las descripciones de los heresiólogos, Mani solía exponer su sistema en forma narrativa, el profeta babilonio pretendió que lo que él narraba eran postulados verdaderos sobre la realidad, es decir, enunciados sobre lo que efectivamente ha ocurrido, sigue ocurriendo y ocurrirá en el futuro.

El carácter no mítico y no alegórico de las frondosas narraciones maniqueas fue ya discernido por algunos de sus más inteligentes intérpretes, los filósofos neoplátonicos Alejandro de Licópolis y Simplicio. Éste escribe, por ejemplo: «Afirman que hay unas columnas, pero no aquéllas 'que tienen separadas la tierra y el cielo'. En efecto, no toleran que se interpreten sus afirmaciones mitológicamente, sino que, tal como me aclaró uno de los que entre ellos son considerados sabios, piensan que las columnas son de piedra sólida y —en su parte superior— cincelada»[1]. En este sentido, los maniqueos coinciden con las corrientes ma-

1. IEE, p. 325 Hadot (cf. *ibid*., p. 326: texto 2.1.2); cf. Alejandro de Licópolis, CDM, p. 16 Brinkmann (texto 2.1.1). No todos los estudiosos modernos prestan atención a este importante aspecto del maniqueísmo; cf. Burkitt 1925, p. 21.

yoritarias del judaísmo y del cristianismo, que profesaban una lectura literal de las narraciones del Pentateuco[2]. Los maniqueos no se refugian en la alegoría para intentar disimular la extrañeza o la crudeza de su discurso; éste no reenvía sino a sí mismo: se acepta o se rechaza, pero no se interpreta para hacer decir otra cosa a la historia que lo narra. Tal posición ante el discurso es testimoniada explícitamente también por las fuentes heresiológicas[3], y parece haber sido enfatizada por los propios maniqueos.

Este rechazo de la alegoría y el literalismo tan pronunciado que conlleva —rasgos en los que podría verse la influencia de Marción, un estricto literalista— parecen haber nacido de una profunda convicción religiosa, a saber, la de que aquellas manifestaciones de las que depende la salvación no pueden estar abiertas a la interpretación y la exégesis inacabable, expuesta al albur de las capacidades de cada cual. Si la salvación depende de la adhesión a una proclamación, y si la divinidad de la que tal proclamación proviene está realmente caracterizada por la bondad, entonces tal proclamación debe ser absolutamente clara e inequívoca; sólo una revelación así resulta creíble, pues sólo ella muestra no formar parte de la confusión del mundo y estar a la altura del concepto de una genuina divinidad.

§20. *Los dos principios.* La concepción maniquea de la realidad se funda axiomáticamente en la idea de que en el origen, antes de la existencia del universo, existen dos principios ingénitos, eternos[4], opuestos y separados. Ninguno de estos dos principios es, por tanto, anterior al otro o derivado del otro[5], y las fuentes maniqueas conservadas —sean occidentales u orientales— no conocen especulaciones ulteriores acerca de su respectivo origen. Así lo afirma un *Kephalaion* copto: «Bendito el que comprende que ellos no surgieron uno de otro, ni que vinieron el uno del otro. ¡Ellos no vinieron de uno!»[6]. La misma idea se contiene también en la obra en paleoturco *Xᵘāstuānīft*: «Si hubiéramos dicho: 'Ohrmizd y Ahremen son hermanos...', se habría pronunciado

2. Los gnósticos cristianos, por su parte, mientras alegorizaban los evangelios sinópticos, interpretaban literalmente los textos del *Génesis*.

3. «[Mani], que sabía que después de él no había de venir nadie, prescindió en el tejido de sus sentencias de todo circunloquio alegórico» (Agustín, CF 15, 6); «Sueles alabar a Mani sobre todo porque, dejando de lado toda cobertura simbólica, te presenta la verdad desnuda y sin tapujos» (CF 15, 5); cf. Efrén, frag. 18 Reeves: texto 2.2.6.

4. Agustín, Haer 46, 2.

5. Los gnósticos valentinianos consideran que el Dios trascendente se opone al mal, pero postulan que en el origen sólo existe el Dios bueno, y que el mal aparece en un segundo momento (es decir, paradójicamente en el ámbito del radio de acción del Bien).

6. Keph 2 (22, 35 - 23, 3). Cf. Hom 12, 25s; Keph 65 (164, 1ss); Severo, HomCat 123, pp. 91-92 (Kugener); *Kitāb*, p. 188 Cureton.

una gran blasfemia»[7]. Se entiende así que estos dos seres eternos reciban las designaciones genéricas de «principios», «naturalezas», «substancias» y «raíces». El dualismo maniqueo merece, pues, el calificativo de absoluto y radical: las dos magnitudes son irreductibles e irreconciliables. La creencia en estas naturalezas independientes y en contraste constituye un presupuesto fundamental[8].

Las denominaciones más comunes de estos principios son «Luz» y «Tiniebla». De este modo, la representación de la dualidad metafísica se efectúa en términos físicos. Dado que en el mundo de los sentidos los fenómenos de luz y oscuridad —al igual que el día y la noche o la vida y la muerte, imágenes también usadas para referirse a los dos principios[9]— se perciben como contrastes, sirven también como cifras para comprender en términos terrenos y concretos la dualidad. Por lo demás, es evidente el sentido del extendido uso de las metáforas de la luz y la tiniebla en el pensamiento filosófico y religioso: la luz representa la condición de la visión —y funciona por tanto como símbolo del conocimiento y la verdad—, mientras que la tiniebla representa justamente lo contrario.

Las categorías morales de «Bien» y «Mal» empleadas para designar a los principios resultan igualmente obvias, y son comprendidas por los maniqueos como esenciales[10]. De hecho, la completa disociación original de la Luz con respecto a la Tiniebla puede considerarse una de las principales convicciones religiosas de Mani, a través de la cual ofrece ya su peculiar «solución» al problema del mal: originalmente, el Bien no tiene absolutamente nada que ver con el Mal, en cuya existencia no es cómplice. El Mal es un dato bruto en cuya realidad la Luz —bondad absoluta y sin resquicios— carece de toda participación. La comprensión cabal del postulado de la existencia de dos principios se considera prerrequisito indispensable para la progresión en el conocimiento y la obtención de la salvación[11].

Los dos principios son concebidos como realidades corporales[12]. Para los maniqueos, como para los estoicos, todo lo que existe es cuer-

7. Xu I C (Asmussen 1965, p. 194).

8. Cf. CMC 132, 12-13; Agustín, CEpF 12; CFort 14; CDM, pp. 5-6 Brinkmann; Efrén, frag. 1 Reeves.

9. V. gr. Keph 65 (164, 1-5); Keph 120 (286, 28-30); Salt 56, 23ss. Otras polaridades se emplean también para designar la oposición de Luz y Tinieblas, como v. gr. la de lo dulce y lo amargo; cf. Salt 151, 25 y Keph 6 (31, 5).

10. A diferencia del zoroastrismo, en el que se contempla un ejercicio original de libre albedrío por parte de los dos espíritus creados por Ahura Mazdā: se dice que Spəṇta Mainiiu elige el bien y Aŋra Mainiiu el mal (Y 30, 5).

11. Como lo dice el *Tratado maniqueo chino*, «el tronco es la comprensión del significado de los dos principios» (TMC, p. 108 Chavannes y Pelliot).

12. Aš-Šahrastānī parece haberlo entendido así con toda claridad: «Algunos de ellos

po, por lo que desconocen o rechazan la doctrina platónica de los incorporales[13]. La Luz eterna es, pues, un cuerpo, un fuego puro y sutil; la Tiniebla es también un cuerpo, dotado a su modo de sutileza. Además, dado que los cuerpos se hallan en un lugar, las fuentes se refieren a los distintos espacios ocupados por la Luz y por la Tiniebla: la Luz habita en un espacio denominado «región» o «tierra» (*terra ingenita* en latín, «Tierra de Luz» en los textos coptos[14]). Así pues, los dos principios son concebidos como cuerpos reales que ocupan un espacio real.

De este modo, los maniqueos llegan a distinguir en el espacio primordial puntos cardinales, otorgando a la Luz una extensión ilimitada hacia el norte, el este y el oeste, mientras que la Tiniebla se extendería al sur[15]; en esto, el maniqueísmo es deudor de las concepciones cosmológicas sumeroacádicas, que sitúan en el norte la morada de los dioses y en el sur la de los demonios[16]. Ahora bien, de aquí se sigue inevitablemente un corolario: el atributo de infinitud no puede ser aplicado a Dios. Esta implicación fue reconocida por algunos maniqueos[17], y se convirtió en uno de los blancos preferidos de las críticas de los adversarios, que consideraron la idea una blasfemia[18].

dicen que no hay nada que no sea cuerpo» (*Kitāb*, p. 190 Cureton: texto 2.3.2); cf. Efrén, frag. 27 Reeves. Para los estoicos los seres son cuerpos, una idea que algunos cristianos adoptarían (cf. Tertuliano, *De Carne Christi* 11). Sobre el corporalismo maniqueo, cf. De Beausobre 1734-1739, vol. II, p. 271.

13. La antítesis entre *corporalia et divina*, puesta en boca de Fausto en Agustín (CF 20, 3), podría explicarse si en un contexto cristiano occidental los predicadores maniqueos hubieran querido dejar en la penumbra el carácter corporal de los primeros principios. «Si no sois capaces siquiera de comprender a Dios como incorpóreo, ¿qué podréis comprender que sea incorpóreo?» (Agustín, CSec 20).

14. Cf. Efrén, frags. 38-39 Reeves. Esta «Tierra de Luz» es llamada también con otros nombres: «País de los Vivientes», «Casa del Padre» o «Trono del Señor de Todo».

15. Cf. v. gr. Simplicio, IEE, p. 324 Hadot. Este punto suscitó las críticas de heresiólogos y comentadores; cf. Agustín, CEpF 13.15; 20-21; Severo, HomCat 123, pp. 96.104.112 Kugener; Efrén, frag. 6 Reeves.

16. Cf. Widengren 1946. La dirección norte posee también una connotación positiva en la cosmología mandea; esta valoración parece proceder de una análoga presente en textos judíos del Segundo Templo (v. gr. Is 14, 13; Sal 48, 3). En el mazdeísmo hallamos una topología mítica semejante, pero en él se invierten las direcciones, al asignar al sur el camino que lleva al mundo divino y el norte al mal: los demonios habitan en la región del norte, en la oscuridad (v. gr. GrB 14, 27); también Druj, la Mentira, mora en el norte (Yt 3, 17). Algo parecido ocurre con las tradiciones judías posteriores (v. gr., en el *Libro de Ēlkhasai* el norte es el lugar de los ángeles de la impiedad; cf. Hipólito, *Ref* IX 16, 4).

17. Por ejemplo, Fausto (Agustín, CF 25, 1).

18. Cf. Simplicio, IEE, p. 323 Hadot. La definición de Dios propia de los teólogos mutazilíes, que insiste en que no puede calificarse a Dios de finito, pues no tiene límites ni se dirige en dirección alguna, tiene como blanco la concepción maniquea (Tardieu 1988a, pp. 269-270); lo mismo puede decirse de la crítica mazdea en ŠGW 16, 72-74.

§21. *Un dualismo asimétrico*. El hecho de que la Luz y la Tiniebla sean coeternos y antitéticos no significa que los maniqueos hayan mantenido una simetría absoluta entre los dos principios en todos los aspectos[19]. Al margen de las exigencias lógicas y metafísicas, la piedad religiosa parece resistirse a otorgar un estatus de plena igualdad al principio del Mal en relación al principio del Bien, y ello se expresa en el discurso maniqueo de diversas maneras. Si bien el desequilibrio es perceptible en la escatología (que contempla la victoria final del Bien), lo es ya en el hecho de que sólo el principio bueno es llamado «dios», mientras que al principio del Mal nunca se le otorga la denominación de «dios»[20] —ni siquiera de «dios malo»— ni recibe el menor culto, sino que es calificado en todo caso como «demonio». El maniqueo Fausto afirma explícitamente con toda claridad lo que confirman las fuentes: «Nunca, en nuestras afirmaciones, se oyó el nombre de dos dioses»[21]. Así pues, el maniqueísmo no es, en rigor, un diteísmo[22].

La existencia de una diferencia cualitativa entre ambos principios es postulada en diversos textos. Así se expresa, por ejemplo, el neoplatónico Alejandro de Licópolis en su descripción: «Establecía como principios a Dios y a la Materia, siendo Dios bueno y la Materia mala, pero excediendo con mucho el bien de Dios al mal de la Materia». Algunos siglos más tarde, Juan de Cesarea escribirá: «Aunque el Mal no tiene comienzo, es con mucho inferior a Dios». Y Severo de Antioquía ha transmitido un texto en el que, en los términos más gráficos, se compara la diferencia existente entre la Luz y la Tiniebla a la que existe entre un rey y un cerdo[23].

Este desequilibrio entre los principios se expresará además de otros modos. Aunque la Tiniebla se describe como una entidad dotada de iniciativa, ésta es dibujada como caótica, confusa e instintiva. Para los maniqueos, la única verdadera vida digna de ese nombre es la que se alberga en la Luz, mientras que la existencia de la Tiniebla es, a lo sumo, una vida pretendida, pero en realidad es comparada a la muerte. En

19. Como a veces se da a entender (cf. Pétrement 1947, p. 301). Esta asimetría fue ya percibida por Baur 1831, pp. 25-26. Para un tratamiento reciente de este punto, cf. Bermejo 2007a, pp. 63-68.

20. Esto se atribuye a los maniqueos sólo en AA VII, 1-2 y en Agustín (MorEc 10), pero ambos son textos heresiológicos de intenciones polémicas.

21. Agustín, CF 21, 1-2. En rigor, Fausto afirma que en ocasiones los maniqueos emplean el término «dios» para referirse a la Tiniebla, pero sólo —añade— de manera ocasional y como simple concesión al lenguaje empleado por los propios adversarios de los maniqueos; cf. Xu VII B, que considera pecado tener por dioses a los demonios y espíritus.

22. Expresión impropia usada por Cumont 1908, p. 7.

23. Cf. resp. CDM, pp. 4-5 Brinkmann (texto 2.1.1); Juan de Cesarea, *Disputatio cum manichaeo*, ed. Richard-Aubineau, 120ss; Severo, HomCat 123, p. 97 Kugener (texto 2.2.7).

diversos aspectos, por tanto, se postula una neta asimetría entre los dos principios.

§22. *El esquema de los tres tiempos*. El núcleo de la doctrina maniquea es en ocasiones designado como la noción de «los dos principios y los tres tiempos»[24]. En fuentes provenientes del maniqueísmo oriental, la expresión temporal se refiere a las distintas fases por las que transcurre la relación mutua de los dos principios, que son simultáneamente modos diversos de relación (o de ausencia de ella): 1) el momento inicial, en que los dos principios son independientes, sin contacto y sin mezcla; 2) el momento medio de la mezcla de los principios; 3) el momento final de la disolución de la mezcla. Como lo dice con meridiana claridad el *Xᵘāstuānīft*: «Sabemos qué existía previamente, cuando no había tierra ni cielo; sabemos por qué Dios y el Diablo lucharon, cómo la Luz y la Tiniebla se mezclaron, quién creó el cielo y la tierra; y finalmente sabemos por qué la tierra y el cielo dejarán de existir, cómo Luz y Tiniebla serán separadas, y qué sucederá entonces»[25]. Esta combinación de dos principios y tres tiempos podría ser representada así:

Luz
↓
Separación original → Estado de mezcla (presente) → Separación futura
↑
Tiniebla

Si bien en las fuentes occidentales hallamos una tripartición un tanto distinta[26], el objetivo religioso último de esta construcción doctrinal consiste en todo caso en la elucidación de la esencia humana, de su lugar en el universo y de su destino. En este sentido, la noción de los tres

24. Cf. *supra*, §16.

25. Cf. Xu VIII A (Asmussen 1965, p. 196); CMC 132 (texto 1.2.1); Salt 11, 29-31; Agustín, CFel I 6.9; CF 13, 6; 28, 5.

26. Aquí «los tres tiempos» acostumbran a describir los tres momentos de la situación de mezcla, ignorando los dos períodos de separación que preceden y siguen al período intermedio de la mezcla. Así, v. gr., según el Keph 17 (55,19 - 56, 29) el primer tiempo se refiere al primer contacto entre el reino de la Luz y el reino de la Tiniebla, el segundo al proceso que lleva a la creación del universo, y el tercero al proceso actual de salvación. Es posible que las comunidades maniqueas en el Imperio romano, sometidas a un entorno hostil, hayan tendido a enfatizar la importancia de la fase de la mezcla. En todo caso, estas diferencias parecen una cuestión de énfasis: así Agustín, que distingue los tres tiempos como *initium*, *medium* y *finis* (v. gr. CFel I 6.9), se refiere con éste último al destino escatológico (CF 13, 6; 28, 5). Cf. Hom 7, 12-13; fragmentos M 710 + M 5877 (T II D 138); Inscripción de Karabalgasun (versión china, col. VIII). Cf. Henrichs en Cirillo 1986, pp. 183-204; Heuser y Klimkeit 1998, 18-24.

tiempos responde punto por punto a la triple cuestión que se halla en textos zoroastrianos, maniqueos y gnósticos: ¿de dónde vengo? ¿quién soy? ¿adónde voy?[27].

Es posible apreciar en esta noción de los tres tiempos una influencia zoroastriana. Aunque la división tripartita de la historia salvífica es una división comprensiblemente natural, y quizás lo bastante genérica como para no necesitar ser un préstamo iranio[28], los términos que se utilizan en el zoroastrismo como correspondientes a los tres períodos cósmicos —*bundahišn* (creación), *gumēzišn* (mezcla) y *wizārišn* (separación)— parecen corresponderse con los tres momentos de la tripartición maniquea[29]. Si bien en las fuentes pahlavíes no se halla la expresión equivalente a «tres tiempos», la estructura tripartita está atestiguada ya desde el *Avesta* reciente (*ca.* siglos VI-V a.e.c.).

§23. *El principio Luz.* La descripción del principio Luz no es idéntica en las diversas fuentes. Aunque esto podría hacer sospechar que hay inconsistencia en el sistema, lo cierto es que, si aplicamos a los textos maniqueos los mismos criterios interpretativos que a los textos gnósticos y de corte platónico, podemos constatar que las diversas descripciones son elementos parciales de un sistema bien trabado. En este sistema, los principios reciben dos clases de designaciones: las constitutivas y las relacionales (o comunicativas). Las designaciones o expresiones constitutivas pretenden definir el sujeto según su propia esencia, mientras que las designaciones relacionales expresan la relación de un principio con los seres que de él proceden y, en su caso, con el mundo.

Además de sus denominaciones genéricas —Luz, Bien—, el principio luminoso recibe designaciones específicas: «Padre de la Grandeza»[30], «Dios de la Verdad», «Señor del Todo», «(Gran) Padre de las Luces», «Rey de Luz», «Árbol bueno», «Árbol de la Vida», «Padre de la Luz»[31], etc. Estas designaciones aparecen casi siempre como sujetos de los enunciados, raramente como predicados; son, pues, los nombres del principio Luz.

27. Cf. v. gr. ExTh 78, 2.

28. Cf. Böhlig 1975, p. 166.

29. Algunos estudiosos han objetado que estos términos tienen un sentido parcialmente distinto en los textos zoroástricos; v. gr., en algunos textos, *bundahišn* no se refiere en términos genéricos a todo el período de la creación, sino sólo a la inicial creación espiritual (Skjaervø 1995, pp. 272-273). De todos modos, cabe señalar al respecto la existencia de diferentes versiones en las fuentes zoroastrianas.

30. Semitismo equivalente a «gran Padre». El nombre recuerda al mandeo «Señor de la Grandeza» (*mara ḏrabuta*). El apelativo «(Padre de la) Grandeza» aparece v. gr. en Salt 133, 3; 136, 14; Keph 7 (34, 21); Keph 16 (49, 15); Keph 65 (163, 4) y *passim*. En Keph 65 (162, 27) se llama al Padre «la gran Grandeza».

31. Cf. CMC 113; Agustín, CFel I 19: *lucis beatissimae pater*; Keph 9 (40, 11-12): «el gran Padre de las luces».

Entre tales denominaciones reviste gran importancia la de «Árbol bueno». Esta imagen parece haber resultado decisiva en la configuración del pensamiento de Mani, quien se inspiró en la parábola neotestamentaria de los dos árboles para trazar el esquema fundamental de su sistema: un árbol bueno (la Luz) y un árbol malo (la Tiniebla)[32]. La aplicación teológica de la parábola —cuyo sentido es originalmente antropológico— tiene un precursor en Marción de Sínope. Su amplio uso por parte de Mani podría deberse, por una parte, a que las expresiones «árbol bueno / árbol malo» conjugan simultáneamente tanto el aspecto principial de las dos naturalezas (raíces) como el moral; por otra, a que la imagen del árbol —con sus raíces, tronco, ramas, hojas y frutos— es una buena metáfora para una entidad compleja (y, como veremos, ambos principios lo son).

En lo que respecta al ámbito de las definiciones constitutivas o la esencia de la divinidad, los maniqueos consideran que la Luz, al igual que el resto de los cuerpos, está compuesta de elementos. La lista de elementos de la tradición griega es reelaborada por los maniqueos en su descripción de la Luz: el elemento tierra desaparece; el agua se mantiene; el fuego se desdobla en fuego y luz; el aire se desdobla en aire (resp. brisa) y viento. Son, pues, cinco elementos[33], como lo discierne con claridad un texto árabe tardío: «(Los maniqueos) pretenden que cada una de las dos (substancias primordiales) es de cinco géneros. Cuatro son cuerpos, que para la Luz son los siguientes: el fuego, la luz, el viento y el agua. El quinto elemento es el espíritu, es decir, la brisa, y la brisa se mueve a través de estos cuerpos»[34]. La «brisa» citada ejerce la función del pneuma estoico, aire penetrado de fuego puro que organiza a los elementos y les otorga coherencia (*tónos*)[35].

Aunque la Luz sea concebida como un cuerpo, es de naturaleza intelectual; el intelecto no es una propiedad del primer Principio, sino su misma esencia. Del mismo modo que la Luz en tanto que cuerpo está compuesta por cinco elementos, como intelecto está integrada por

32. Mt 7, 16-20 y pars. En los textos coptos hallamos desarrollos exegéticos del tema fundamental, tanto en los *Kephalaia* (Keph 2: texto 1.3.4) como en los Salmos (Salt 134, 11-21: texto 1.3.32). Desarrollos parecidos se hallan en el texto gnóstico *Paráfrasis de Sem*, aunque aquí se menciona un pneuma entre la Luz y la Tiniebla; cf. ParSm (NHC VII 1) 2, 6.

33. La péntada es el esquema numérico más a menudo usado por los maniqueos, tanto en la teología como en la ética (cinco mandamientos) o la organización eclesiástica (cinco grados jerárquicos); cf. *infra*, resp. §59 y §57. Uno de los «Salmos de los errantes» contiene un elogio de la péntada (cf. Salt 161, 1 - 162, 20).

34. ʿAbd al-Ǧabbār, *Kitāb al-mugnī*, p. 154 Monnot. Pasaje casi idéntico en Aš-Šahrastānī, *Kitāb*, p. 189 Cureton: texto 2.3.2. Cf. an-Nadīm, Fihr, p. 62 Flügel (p. 787 Dodge).

35. Cf. SVF II 441 (citado por Alejandro de Afrodisia); SVF II 447 (citado por Clemente de Alejandría).

cinco propiedades, designadas a veces «moradas» (sir. *Šᵉkīnātā*), «grandezas», «mundos» o «miembros intelectivos». Aunque en este nivel de la exposición no se establece conexión entre las cinco propiedades intelectuales y los cinco elementos, esta conexión vendrá establecida en un momento posterior, en la descripción de la composición del Hombre Primordial. Ofrecemos a continuación un cuadro con los términos de las propiedades intelectuales tal como aparecen en los documentos griegos, latinos, coptos y partos, su traducción al castellano y el elemento al cual corresponden[36]:

| Griego | copto | parto | latín | | |
|---|---|---|---|---|---|
| *Noūs* | *nous* | *bām* | *mens* | Intelecto | Aire |
| *Énnoia* | *meue* | *manohmēd* | *sensus* | Pensamiento | Luz |
| *Phrónēsis* | *sbo* | *uš* | *prudentia* | Discernimiento | Agua |
| *Enthýmēsis* | *sajne* | *andēšišn* | *intellectus* | Intención | Viento |
| *Logismós* | *makmek* | *parmānag* | *cogitatio* | Razonamiento | Fuego[37] |

Adviértase que el término «luz» (como «eón», «padre», «madre» y muchos otros) funciona en el maniqueísmo de modo polisémico. Por una parte, es una designación genérica del primer principio bueno, en contraposición con la Tiniebla (en esta acepción, lo designaremos «Luz», con mayúscula). Por otra parte, designa a uno de los cinco elementos de que está compuesto el primer principio bueno —y también, como veremos, a uno de los «hijos» del Hombre Primordial— (en esta acepción, será escrito «luz», con minúscula).

El término «eón», tan corriente entre diversas corrientes gnósticas, se halla también en los textos coptos maniqueos aplicado al principio Luz y a sus atributos y emanaciones[38]. Y numerosos textos describen a la divinidad maniquea como una péntada en la que el término «eón» es recurrente: el Padre, los doce eones, los eones de los eones, el Aire Viviente, la Tierra de Luz[39]. En cualquier caso, en estas referencias a

36. La serie ordenada de los elementos varía en las diversas fuentes (cf. un esquema en Tardieu ²1997, p. 103). En copto, reproducimos el esquema de Salt 137, 22ss, interesante porque razona las prelaciones. Para una tabla más completa —que ofrece también los nombres en sogdiano, turco, chino y arameo siríaco—, cf. Magris 2000, pp. 375ss.

37. En el sistema de Basílides según Ireneo (AH I 24, 3), los cinco eones del Padre Ingénito son Noūs, Logos, Phrónēsis, Sophía, Dýnamis. La lista canónica de las cinco propiedades intelectivas aparece en SabJC (NHC III 4) 96, 1-10; EugB (NHC III, 3 y V, 1) 73, 9-12. Esta péntada de miembros aparece también en HchTom 27.

38. Cf. v. gr. Keph 7 (35, 8): texto 1.3.5.

39. Cf. Salmo 223 (Salt 9, 12-16); Agustín, CF 15, 5-6.

«eones» y «eones de eones»[40] no se trata en absoluto de proponer atributos o disposiciones distintos de los mencionados; probablemente no haya que ver en ello sino una filigrana exegética sobre la base del texto neotestamentario de Ef 3, 21, donde la expresión «por los eones de los eones» es una expresión equivalente a «por los siglos de los siglos».

§24. *El principio del Bien como tétrada*. En lo que respecta a las designaciones relacionales o comunicativas, el principio bueno es caracterizado como una tétrada o *tetraprósopon* (desplegado en «cuatro rostros»). Las cuatro «formas», «rostros» o «días» son expresiones distintas que cobra el Bien, a saber: Dios, Luz, Poder y Sabiduría. Este tema de una divinidad tetramórfica —que parece mostrar influencia del zurvanismo[41]— aparece en testimonios del maniqueísmo tanto oriental como occidental, y es corroborado por las fuentes secundarias[42].

En los textos coptos, que son los que más se extienden sobre esta doctrina, las cuatro formas son puestas en relación con cuatro entidades del panteón maniqueo: Dios, con el Padre de la Grandeza; Luz, con el Tercer Enviado; Poder, con la Columna de Gloria; Sabiduría, con Jesús Esplendor (o la Iglesia maniquea)[43]. Dado que estas entidades hacen acto de presencia en relación con la aparición del mundo, puede concluirse que la Tétrada expresa un conjunto de designaciones comunicativas de la divinidad; dicho de otra forma, representa una síntesis o cifra de todo el proceso que va de Dios al mundo, al hombre y a la salvación.

La teología gnóstica designaba este proceso con el término «economía». De hecho, la especulación de una Tétrada inferior —tipo de la Tétrada paradigmática— se halla en un documento gnóstico anterior a Mani, la *Epístola dogmática valentiniana*[44]: la Tétrada primordial es Abismo, Silencio, Padre, Verdad; la Tétrada imagen es Hombre, Iglesia, Logos, Vida. Mientras que la primera Tétrada expresa la trascendencia, la segunda configura la economía, es decir, el proceso de salvación. En el sistema de Mani, los elementos correlacionados paradigmáticamente son, en rigor, el segundo, tercero y cuarto, siendo el primero —Dios— no relacional; es decir, los principales agentes del proceso de salvación (el Tercer Enviado, la Columna de Gloria y Jesús Esplendor) responden

40. V. gr. Salmos 1 y 2 de los Errantes (textos 1.3.27 y 1.3.28); frag. part. M 10: «Se alegraron los doce hijos y los eones de los eones del aire».
41. Cf. Flügel 1862, p. 64; Widengren 1961, p. 51; *Id.* 1965, p. 301.
42. Frags. de Turfán M 31 y M 36 V (MM II, p. 326); Cap VII, 3; Fihr, p. 64 Flügel (p. 789 Dodge).
43. Keph 4 (25, 11ss). Todas estas figuras serán analizadas en subsiguientes parágrafos.
44. *Apud* Epifanio, Pan 31, 5, 7. Para otras correlaciones, cf. Keph 25.

a prototipos de la esencia divina (la Luz, el Poder y la Sabiduría), que por esto mismo pasan a ser designaciones relacionales.

Las cinco propiedades intelectivas o «moradas», que describen a la divinidad de modo constitutivo, adquieren en algunos textos carácter relacional, es decir, pueden también ser consideradas paradigmas de eventos que se desarrollarán en la economía. Según algunas fuentes, el esquema es el siguiente[45]:

| | |
|---|---|
| Intelecto | Padre |
| Pensamiento | Tercer Enviado |
| Discernimiento | Hombre Primordial |
| Intención | Columna de Gloria |
| Razonamiento | Santa Iglesia |

§25. *El principio Tiniebla*. El principio Tiniebla[46] es concebido como la antítesis del principio Luz; pero, a diferencia de lo que ocurre con éste, su descripción no obedece a esquemas lógicos y filosóficos, sino que discurre sobre temas de textura mítica. A menudo la Tiniebla es designada con el término griego *hýlē* («materia»), y no sólo en textos polémicos de filósofos griegos y heresiólogos cristianos, sino también en fuentes maniqueas[47]; así pues, es muy probable que el mismo Mani la haya designado así. Si la referencia al platonismo es aceptable[48], Mani habría querido subrayar la deficiencia ontológica del principio Tiniebla. En el *Timeo*, la *khōra* o «receptáculo» (Platón no utiliza el término *hýlē*) tiene un no ser relativo, un carácter cuasi inteligible y un movimiento desordenado. El ex maniqueo Agustín de Hipona la aproxima al *nihilum*[49].

El principio Tiniebla está esencialmente constituido por fuego[50]. Radicalmente distinto del fuego luminoso del Bien, este fuego de la Tiniebla es devorador y oscuro; su correlativo psicológico es el deseo, que es el principio del mal. Ahora bien, incluso tratándose de un elemento ontológicamente ínfimo, este fuego tiene carácter intelectual:

45. Cf. Keph 2 (20, 12-20).

46. Designado a menudo en fuentes iranias como «Ahremen», en fuentes árabes como «Iblis» (corrupción del gr. *diábolos*).

47. Agustín, CF 20, 3; AA IX, 1.16; XII, 1-2; Tito de Bostra (CMan I, 5-6); Severo (HomCat 123, p. 92 Kugener); Cap VII, 1; Alejandro de Licópolis (CDM, p. 9 Brinkmann y *passim*); Keph 2 (22, 32); Keph 4 (26, 18); Keph 73 (178, 26-28).

48. Lo que no todos los intérpretes aceptan. Véase un resumen de la polémica en Villey 1985, pp. 126-133.

49. Agustín, CSec 11-12.

50. Hay que distinguir este fuego constitutivo del fuego que es una de las cinco «moradas» del mundo tenebroso.

así lo reconoce explícitamente un pasaje de Severo de Antioquía[51]. Los textos coptos, por su parte, atribuyen a la Tiniebla las mismas propiedades intelectivas que al principio Luz —intelecto, pensamiento, discernimiento, intención y razonamiento— y hablan con frecuencia de una *enthýmēsis* (intención reflexiva) de muerte[52]. El carácter intelectual del principio tenebroso había sido ya postulado por los gnósticos denominados «setianos» por Hipólito: «La tiniebla no carece de entendimiento, antes bien es muy inteligente»[53].

La Tiniebla —también concebida, según hemos visto, como un cuerpo que ocupa el sur— está compuesta por cinco elementos, en analogía y correspondencia simétrica con los cinco del principio Luz[54]. Tales elementos —designados como «mundos» o «moradas»— son el humo, el fuego, el viento, el agua y la tiniebla[55]. Estos cinco elementos son imaginados como salidos de cinco «cámaras», «depósitos» o «cavernas», cuyas cavidades horadan el caótico paisaje con el que es representada la Tierra de la Tiniebla. De los elementos, a su vez, se han formado cinco «árboles»[56] que en conjunto constituyen el Árbol de la Muerte, en contraposición al luminoso Árbol de la Vida[57]. De hecho, para distinguir los elementos del principio Luz de los elementos del principio Tiniebla que llevan el mismo nombre (fuego, viento y agua), los textos califican a los primeros frecuentemente como «vivientes».

Si el lenguaje empleado para representarse la Tiniebla evoca ya un tipo de existencia caracterizada por una oscuridad inquietante, el tono ominoso se prosigue y aun acentúa en la medida en que cada uno de los cinco elementos es asociado a un tipo de ser inmundo: el mundo del humo es habitado por bípedos (demonios), el del fuego por cuadrúpedos, el del viento por volátiles, el del agua por peces, el de la tiniebla por reptiles. Cada uno de estos grupos forma un dominio que está presidido por un arconte o dominador —individualmente producidos por cada uno de los elementos—, los cuales son globalmente designados

51. Severo, HomCat 123, p. 96 Kugener (texto 2.2.7).

52. Cf. Keph 2 (21, 28-33); Keph 4 (26, 18); Keph 6 (31, 10); Keph 24 (74, 15); Keph 73 (180, 15-16).

53. Ref V 19, 6.

54. A partir de la coincidencia de los elementos, algunos textos explicarán el hecho de que el agua, el viento o el fuego posean en la realidad conocida tanto aspectos beneficiosos como perjudiciales: los primeros se atribuyen a los elementos de la Luz, los segundos a los de las Tinieblas; cf. Fihr, pp. 55-56 Flügel (pp. 780-781 Dodge).

55. Sobre estos elementos, cf. Keph 6 (30, 25 - 34, 12); Keph 27 (77, 22ss). Obsérvese que, al igual que ocurre con el término «luz», también «tiniebla» es usado de manera polisémica.

56. Agustín, CF 6, 8.

57. Sus correlaciones con los signos del Zodíaco vienen especificadas en el Keph 69 (texto 3.17). La mejor descripción del reino de la Tiniebla se encuentra en los *Kephalaia* 6 y 27.

por el título de «príncipes de las tinieblas». Estos arcontes, que tienen sus respectivos paredros femeninos, son caracterizados con figuras de animales: el del humo constituye una excepción, al ser imaginado presumiblemente como un demonio; el arconte del fuego es caracterizado con una figura de león; el del aire, con la de un águila; el del agua, con la de un pez; el de la tiniebla, con la de una serpiente o un dragón[58].

El atributo esencial del principio Tiniebla es el movimiento desordenado, una característica que ya Platón había atribuido a la *khōra*. El neoplatónico Alejandro de Licópolis lo expresa con claridad: «Al movimiento desordenado que hay en cada uno de los seres es a lo que Mani llama Materia»[59]. Esta terminología platónica es corroborada por los textos coptos y por los heresiólogos, y encuentra un correlato extremadamente gráfico en la descripción del caos que impera en el Reino de la Tiniebla. En efecto, esta actividad desordenada se expresa, por un lado, en que aquí tiene lugar una procreación continua: los arcontes, acoplados con sus formas femeninas, engendran los seres de su propio ámbito, los cuales a su vez se acoplan y propagan, produciendo así una ingente proliferación de agentes tenebrosos; no en vano la Tiniebla es también conocida como Concupiscencia (Āz, en los textos iranios). Otro aspecto de este caos consiste en las luchas intestinas de este Reino: los arcontes y los habitantes de las cavernas pugnan continuamente entre sí con implacable y ciega hostilidad[60], que entraña una suerte de constante y mutuo canibalismo. Una vez más se manifiesta el desequilibrio entre los principios: en contraposición a la paz y la armonía que reinan en el ámbito de la Luz[61], la disensión, la concupiscencia y la violencia desenfrenadas caracterizan al Reino de la Tiniebla.

§26. *El Diablo o Príncipe de la Tiniebla*. A pesar de sus luchas intestinas, los cinco mundos descritos componen un solo Reino de la Tiniebla. Al igual que el Reino de la Luz tiene su cabeza visible en el Padre de la Grandeza, el Reino tenebroso está dominado también por un único monarca, a saber, el Arconte supremo, el Diablo o Príncipe de las Tinieblas[62]. Esa entidad monstruosa es la principal encarnación del Mal. Las

58. Estas formas animalescas están descritas en diversas fuentes como características de la Tiniebla; cf. v. gr. Fihr, p. 53 Flügel (p. 778 Dodge).

59. CDM, p. 5 Brinkmann (texto 2.1.1).

60. Cf. v. gr. Keph 23 (68, 25-28); Keph 6 (30, 12ss); Salmo 223 (Salt 9, 17-21); Simplicio, IEE, p. 324 Hadot; Severo, HomCat 123, p. 117 Kugener; Tito de Bostra, CMan I, 19. La idea podría haber sido inspirada a los maniqueos por el texto neotestamentario que habla del reino de Satán como «un reino dividido contra sí mismo» (Mt 12, 25-26).

61. Cf. v. gr. Salt 203, 22ss.

62. Cf. v. gr. Keph 63 (156, 33). Adviértase la homonimia entre el «Príncipe de las Tinieblas» y el arconte del quinto mundo infernal o de la tiniebla.

fuentes no permiten deducir con seguridad si este Príncipe es concebido como una entidad autónoma, distinta a los cinco arcontes y por encima de ellos —aun si descrita como un conglomerado de rasgos de los cinco— o si, por el contrario, es identificado con el arconte del humo, uno de los cinco arcontes ya mencionados[63] y del que un texto copto afirma que toma la iniciativa en su ataque contra el Reino de la Luz[64].

El estatuto de este Diablo en relación a la Materia-Tiniebla dista igualmente de estar totalmente claro en los textos. Algunos lo identifican con la Materia como si fuesen términos sinónimos, coextensivos y equivalentes, o como si fuese la personificación de aquélla[65]; esto implicaría que el Príncipe de las Tinieblas es eterno. Sin embargo, según otros es un producto de la Materia, de la que ha salido[66]. En cualquier caso, sea el Diablo idéntico a la Materia o su vástago, queda claro que hay entre ambos una inextricable relación.

La descripción de este Príncipe de la Tiniebla —junto con la de sus restantes arcontes y sus huestes—, al igual que la que se hace de la propia Tiniebla, es la expresión de lo que los maniqueos entendieron que era el Mal. Mientras que el movimiento caótico y sin sentido de la Materia designa el Mal como una característica ontológica, la furia y la violencia encarnadas en el Diablo designan el Mal también como un concepto moral. Lo que se manifiesta como realidad (meta)física en el concepto de Materia (*hýlē*), se manifiesta como realidad psicológica y moral en el Príncipe de las Tinieblas. Éste es encarnación y epítome de un Reino en el que todo contacto de una entidad con otra está dictado simplemente por el deseo, la avidez y el instinto más elementales (libido, concupiscencia), de tal modo que no puede dar lugar al conocimiento, sino que sólo puede generar contactos fugaces y a ciegas en forma de violencia o de actividad sexual descontrolada. El Reino de las Tinieblas es, pues, el imperio de la inmediatez y la brutalidad, donde los seres obtienen sólo una satisfacción instantánea y mantienen una relación con la alteridad en la que ésta es únicamente y sin cesar usada y consumida. La imagen de un mundo caótico y animalesco, en el cual la procreación es tan desenfrenada y continua como la lucha y crueldad recíproca, expresa esto de un modo elocuente[67].

63. Para la primera posibilidad, cf. Keph 6 (30, 33 - 31, 2); Salt 248; Simplicio (IEE, p. 324 Hadot) le llama «Pentamorfo», dando a entender que constituye una síntesis de las formas características de los cinco arcontes. Sin embargo, otras fuentes afirman la identidad del Príncipe de las Tinieblas con el arconte del humo: cf. Agustín, CEpF 15; CF 21, 4.

64. Keph 6 (30, 25-33).

65. Agustín, CF 21, 1; Xu I C.

66. Keph 4 (26, 18-21); Keph 6 (31, 8-10); Keph 27 (78, 20.23); Fihr, p. 53 Flügel (p. 778 Dodge).

67. Cf. Puech 1979, pp. 103-151.

§27. *Autarquía y separación de los principios*. Si bien Luz y Tiniebla están desde el principio ontológica y físicamente separadas, cabe plantear si —y cómo— concibieron los maniqueos algún tipo de conexión gnoseológica entre ellas. Pues bien, los textos hacen patente que la Tiniebla —reino de la inmediatez— originalmente no tiene conocimiento de la existencia de la Luz. Por su parte, según algunas fuentes, la Luz tampoco sabe de la existencia de la Tiniebla[68]; según otras, en cambio, la Luz sí parece saber de la existencia de la Tiniebla, pero se mantiene al margen de ella[69]: la Luz es autosuficiente y no desea extenderse hacia las regiones de la Tiniebla, por ejemplo para atraerla hacia sí e iluminarla. Cabe ver aquí todavía otro aspecto de la ya señalada asimetría de Luz y Tiniebla: la primera goza de conocimiento y de autarquía, mientras que la segunda es ignorante[70] y sólo es autónoma en apariencia (en efecto, cuando sepa de la existencia de la Luz intentará adueñarse de ella).

El corolario implícito parece ser que, librado a su voluntad, el principio divino habría dejado subsistir a la Tiniebla eternamente, en su propia ceguera y maldad. Esta concepción de la indiferencia y pasividad de Dios con respecto a una alteridad negativa —a la que se juzga de entrada como irredimible—, aunque tiene un paralelismo en la cosmovisión zoroástrica del *Bundahišn*[71], distingue al maniqueísmo del Uno plotiniano —que despliega de manera natural su luz— y también de las corrientes mayoritarias del judaísmo y del cristianismo[72].

Por lo demás, las fuentes divergen en lo relativo a la manera de concebir la separación entre las regiones de la Luz y de la Tiniebla. Algunas postulan la existencia de una especie de muro entre ambas, establecido por Dios[73]; sin embargo, según otras, tal muro protector no existe[74]. Estas divergencias pueden explicarse como resultado de la dificultad de expresar simultáneamente que Luz y Tiniebla son independientes entre sí y que constituyen la totalidad de lo que existe[75]: la versión que

68. Cf. v. gr. Teodoreto, HFC I 26, col. 377 Migne (texto 2.2.5).

69. Severo, HomCat 123, pp. 104.112 Kugener (texto 2.2.7). La presciencia del Padre se sigue también de la mención de la cita de la *Epístola del Fundamento* de Mani (cf. Agustín, CFel I 19; NatB 42: texto 1.1.5).

70. Los seres de la Tiniebla son descritos como poseedores de un conocimiento sólo muy limitado e inmediato; cf. Severo, HomCat 123, pp. 122-123 Kugener; Aš-Šahrastānī, *Kitāb*, p. 189 Cureton (algo señalado también en Keph 6 y Keph 27).

71. Cf. GrB 34, 27-32. De hecho, Jonas (1963, p. 212) percibe en este aspecto del mito maniqueo una influencia irania.

72. Este aspecto del mito concitó la crítica de los adversarios, tanto neoplatónicos como cristianos; cf. CDM, pp. 15-16 Brinkmann; Tito de Bostra, CMan I, 17.

73. Severo, HomCat 123, pp. 103.106 Kugener; AA XXVII; Tito de Bostra, CMan I, 11.

74. Cf. an-Nadīm (Fihr, p. 53 Flügel: p. 778 Dodge); Efrén, frag. 8 Reeves.

75. Según GrB 1, 6, también entre el mundo de la Tiniebla y el de la Luz hay una división, una suerte de espacio vacío o tierra de nadie que los separa.

contiene la imagen del muro enfatiza la noción de una separación de los principios, mientras que aquella que niega su presencia hace hincapié en la inexistencia de una tercera realidad al margen de los dos principios y apunta a la posibilidad de un contacto entre ellos[76].

Además de postular dos principios diferentes e incompatibles, la comprensión maniquea de la naturaleza de estos principios en términos de acción es muy diferente de la que hallamos en las corrientes gnósticas valentiniana y setiana. En el caso de éstas, es la actividad del primer principio divino la que produce, en un momento dado, una defección ontológica; esto es obviamente necesario allí donde sólo se piensa un único principio. Ahora bien, aun postulando dos principios, el maniqueísmo no atribuye la actividad original al Dios Luz, sino a la Tiniebla. Será el movimiento (desordenado) que es la Tiniebla la que obligue a Dios a defender su posición y, en tal defensa, proporcionar la ocasión de una mezcla y de la aparición del universo. Dicho de otro modo, la aparición del segundo tiempo se deberá en última instancia a la iniciativa de la Tiniebla.

§28. *El contacto de Luz y Tiniebla: las causas*. El mito postula que, en un momento indeterminado, la Luz y la Tiniebla entran en contacto. Dado que la Luz es plenamente autárquica y no aspira a iluminar a la Tiniebla, ese contacto parecería poder deberse únicamente a algún movimiento procedente de la Tiniebla, y es esto precisamente lo que afirman los maniqueos. Es necesario, sin embargo, precisar aún si ese movimiento posee un carácter accidental o deliberado. Pues bien, según algunas fuentes[77], los maniqueos discrepaban en cuanto a la causa de la mezcla: si sucedió por puro azar, o bien por un acto voluntario de la Tiniebla. Aun cuando no se pueda descartar la existencia de divergencias doctrinales sobre este punto, dada su importancia es plausible que los maniqueos dispusiesen de una explicación unitaria, y que ésta integrase ambas ideas como dos fases de un mismo proceso, tal como se verá a continuación.

La Luz ocupa el norte, el este y el oeste, mientras que la Tiniebla se confina en el sur. El propio movimiento ciego y desordenado que constituye el principal atributo de la Materia hace que ésta acabe topándose antes o después con los límites del Reino de la Luz. Pero este encuentro tiene un carácter fortuito, pues se produce en virtud de una especie de desbordamiento[78], que hace que la Tiniebla choque contra la Luz. Ésta

76. Para los problemas a los que conduce la imagen del muro, cf. Severo, HomCat 123, pp. 107-111 Kugener.

77. Cf. Aš-Šahrastānī, *Kitāb*, p. 190 Cureton (texto 2.3.2).

78. Algunos textos coptos expresan esto mediante el verbo *pors*. Sobre la significación de este punto, cf. Montserrat 2006.

es la explicación contenida en los informadores de Severo de Antioquía: el movimiento desordenado y las luchas intestinas de los habitantes del reino del sur los empujaron «hasta las fronteras de la gloriosa Tierra de la Luz», en virtud de lo cual «contemplaron esa admirable, hermosa y magnífica visión»[79]. Esto significa que en un primer momento el acceso de la Tiniebla a la visión de la Luz ocurre de manera espontánea y no premeditada, algo que es confirmado por la fuente árabe de Aš-Šahrastānī: «Algunos de ellos dicen que la Luz y la Tiniebla se mezclaron a ciegas y azarosamente, no por intención ni por elección»[80].

Después de que la Luz es divisada por la Tiniebla de manera accidental, ésta repara en lo que tiene delante y puede adoptar una postura deliberada. Una multitud de fuentes pone de relieve que el deseo de la Tiniebla por la Luz, una vez ésta descubierta, es el móvil que produce su subsiguiente actividad. Por supuesto, ese deseo no es nada semejante al desinteresado amor y el afán por el Bien —lo que el postulado de la mutua irreductibilidad de Luz y Tiniebla excluye de antemano—, sino que es de naturaleza maligna[81]. El deseo es conceptualizado de modos diversos: alcanzar el lugar superior, anexionárselo y expulsar de él a Dios, reinar sobre una substancia que no es la suya, manifestar la envidia que es propia de la Tiniebla, mezclarse con la Luz o aniquilarla[82]. Pero, sea cual fuere el propósito exacto, el denominador común en todos los casos es el de un proyecto concebido por soberbia o malignidad. Obsérvese el contraste con la concepción platónica y en general helénica del *érōs*, principio psicológico del acceso al conocimiento y a la virtud[83].

Así pues, a la hora de dar cuenta del contacto de la Tiniebla con la Luz, las fuentes permiten combinar el aspecto accidental y el volitivo como dos fases diferenciadas. De hecho, ambos aspectos se conjugan en algunos textos, como en éste de Tito de Bostra: «Entonces —así dice literalmente su libro—, mientras luchaban los unos con los otros se desplazaron y alcanzaron el lugar fronterizo, y vieron la Luz, visión exce-

79. Severo, HomCat 123, p. 122 Kugener.

80. *Kitāb*, p. 190 Cureton (texto 2.3.2).

81. No obstante, desde Alejandro de Licópolis, los críticos del maniqueísmo han visto en esta atribución a la Tiniebla de deseo por la Luz —y a la relación consiguiente entre ellas— algo contradictorio, arguyendo que el mal no puede ser mal si desea el bien: cf. v. gr. CDM, p. 14 Brinkmann; Epifanio, Pan 66, 58, 9; Efrén, frag. 23 Reeves; Cap VII, 1; Tito de Bostra, CMan I, 13; Simplicio, IEE, pp. 324-5 Hadot; CDM, p. 15, 8 - 16, 8 Brinkmann. Sin embargo, el reproche parece basarse en una incomprensión de la posición maniquea, que atribuye la invasión no al amor de la Tiniebla por el bien sino al afán desordenado de la Materia por apoderarse de Dios o destruirlo.

82. Cf. Teodoro bar Kōni, LSc XI 59, p. 313 Scher; CDM, p. 5 Brinkmann; *Kephalaion* introductorio (4, 1ss); Keph 73 (178, 24 - 180, 26); Efrén, frag. 22 Reeves.

83. Tema bien glosado por Hans Jonas en su descripción del maniqueísmo (cf. Jonas 1963).

lente y gloriosa. Entonces, movidos por su propia inercia, maquinaron lo que podrían hacer para mezclarse con aquella realidad superior. Y no se contentaron con tramar este plan, sino que, arrastrados por el deseo de la realidad superior, se lanzaron al ataque pensando que aquello era su propia presa y que, siendo muchos, la capturarían»[84].

§29. *La agresión de la Tiniebla a la Luz: la «primera guerra»*. Algunas fuentes no sólo expresan el hecho de que el mundo de la Tiniebla dirige su atención hacia la Luz en forma de deseo, sino que lo hacen mediante una observación psicológica de gran calado. Los miembros del Reino de la Tiniebla, hasta ese momento enzarzados en una constante lucha recíproca, a la vista de la Luz reorientan su conflictividad, suspenden sus combates intestinos y unen sus fuerzas contra el nuevo objeto descubierto[85]; la hostilidad previa de todos contra todos se transmuta súbitamente en la hostilidad de todos contra uno: en su novedosa aparición, la Luz —dado su atractivo y extensión— concita el interés de la turba tenebrosa y pasa a convertirse en su nuevo, único y común objeto de deseo. Es patente la perspicacia de una visión que narra el fin de un conflicto interno mediante la reconducción de la violencia hacia un solo objetivo exterior. En ese momento, los miembros de la Tiniebla —como escribe Severo de Antioquía— «se conjuraron contra la Luz»[86].

La confrontación de los dos Reinos es desde ahora un hecho. Dado que las hostilidades han sido desencadenadas por la Tiniebla, único atacante, el Diablo es comprensiblemente denominado en los textos «el Adversario» o «el Enemigo»[87]. Y puesto que la violencia es la esencia y el método de la Tiniebla, la intrusión de ésta en el reino de la Luz es descrita con terminología bélica: lo que la Tiniebla se dispone a entablar es cabalmente una guerra, a la que algunos textos coptos llaman «la primera guerra»[88]. La descripción de las fuerzas del Mal ascendiendo para enfrentarse al Bien es la de un ejército cuyas fuerzas son variadas, numerosísimas y temibles[89].

La agresión de la Tiniebla contra la Luz es a menudo descrita como una rebelión —comenzada por el ataque primordial y que se prosigue hasta la apocalíptica lucha final—, y los miembros del Mal como «rebeldes»[90]. Esta terminología resulta paradójica, pues la Tiniebla, siendo

84. CMan I, 21 (texto 2.2.4).
85. Severo, HomCat 123, pp. 120-121 Kugener; Salt 9, 22-24 (texto 1.3.25).
86. Severo, HomCat 123, p.122 Kugener.
87. V. gr. Keph 41 (105, 18ss); CMC 108, 11; TMC, p. 96 Chavannes y Pelliot.
88. Cf. Keph 1 (15, 4-5); Keph 6 (30, 28-33); Keph 18 (58, 7ss).
89. Severo, HomCat 123, p. 122 Kugener.
90. Cf. v. gr. CMC 107, 9-10; Keph 76 (187, 29); Keph 112 (268, 16ss); Keph 18 (59, 20-24); Salt 150, 8; Huy VI.

independiente de la Luz, no está sometida a ella, por lo que no podría, en rigor, «rebelarse» contra ella: la rebelión indica un ataque interno contra un poder superior, mientras que la agresión de las Tinieblas procede de un reino autónomo e independiente. Se ha conjeturado que esta manera de hablar podría responder no tanto a la idea de que la Materia es rebelde respecto al Bien, cuanto a la de que es rebelde en sí misma, por ser movimiento desordenado y estar en disensión perpetua consigo misma[91]. Sin embargo, es probable que deba verse aquí más bien un reflejo de la piedad religiosa. Al igual que el principio Luz es exaltado de diversas formas sobre el de la Tiniebla —a pesar de ser éste tan original como aquél—, la conciencia religiosa, que identifica la Luz con la Verdad, la Belleza y el Bien, parece experimentar y juzgar cualquier movimiento adverso a ésta no sólo como una agresión externa, sino como una acción injustificada y caracterizada por la osadía; de este modo, conceptualizaría la agresión de la Tiniebla como si fuese la sublevación e insurrección de un súbdito díscolo e insolente[92]. Además, la imagen podría contribuir a justificar el castigo que el Bien deparará a la Tiniebla[93]. Sea como fuere, es un dato textual que la Tiniebla es designada como «rebelde» en fuentes tanto orientales como occidentales.

La idea de un ataque de la Tiniebla contra Dios constituye el origen último de la explicación maniquea de la aparición de la realidad presente. Esta idea genera una dificultad en relación a la naturaleza divina, y en particular a la posibilidad de que Dios pudiera sufrir algún menoscabo en virtud del ataque. Nebridio, amigo de Agustín de Hipona y también auditor maniqueo antes de adherirse a la «Gran Iglesia», planteó el siguiente dilema: si Dios podía ser perjudicado, no era incorruptible —o bien: no era libre para responder o no— y por tanto no era Dios[94]; pero si no podía ser perjudicado, no habría habido necesidad alguna de que tomase precauciones y adoptase una respuesta al ataque de la Tiniebla[95]. Pues bien, mientras algunos autores maniqueos —como Fortunato— parecen haber mantenido que Dios no podía sufrir daño, muchos

91. Cf. Villey 1985, pp. 134ss.

92. V. gr. el Salmo 223 (Salt 9, 29-30) habla de «los rebeldes que habían querido exaltarse a sí mismos por encima de aquel que estaba más elevado que ellos».

93. Cf. Keph 16 (50, 26 - 52, 5). La idea de una insurrección podría haberse visto ulteriormente propiciada por el hecho de que, en la topología primigenia, a la Tiniebla se le asigna el sur, que puede ser también visualizado como un lugar inferior.

94. Dificultad planteada a Fortunato por Agustín: la defensa de Dios sería un acto al que Dios estaría constreñido por necesidad. Fortunato se esfuerza en responder que Dios no podía sufrir daño, y en considerar su reacción un acto plenamente voluntario; Agustín, CFort 23-24.29-30.

95. Conf 7, 2, 3; CFel I 19.

otros sí parecen haber admitido directa o indirectamente la posibilidad de que resultase vulnerado[96].

§30. *La reacción de la Luz al ataque de la Tiniebla*. Lo que las fuentes afirman de forma unánime es que la Luz, con el objeto de prevenir el mal, decide responder al ataque de la Tiniebla[97]. Ahora bien, el tratamiento especulativo de esta reacción suscita otra serie de cuestiones cuyo carácter problemático no dejarían de poner de relieve los adversarios del maniqueísmo. En efecto, la idea de una respuesta divina a la Tiniebla implica poner en juego dos ideas que pueden llegar a entrar en conflicto: por una parte, la potencia de Dios; por otra, su bondad. Dios debe poder responder a la Tiniebla, de modo que no deje que prevalezca el mal; pero Dios es absolutamente diverso de la Tiniebla, por lo cual en esa respuesta defensiva no cabe pensar en él violencia y negatividad. Así pues, la explicación maniquea de la respuesta de Dios se ve obligada a salvaguardar tanto la potencia y superioridad del Principio Luz como su bondad y trascendencia. Esto explica que también a este respecto hallemos énfasis diversos en las fuentes. Unas hacen hincapié en la omnipotencia de Dios, que sólo duda a cuál de sus muchos medios recurrir: «Había una multitud de ángeles en la Tierra de la Luz que tenían el poder de salir para subyugar al enemigo del Padre»[98]. Otras fuentes, sin embargo, expresan con la máxima energía la profunda diferencia entre los dos ámbitos, y frente al reino tenebroso henchido de deseos y sumido en el desorden, dibujan la imagen de un reino de paz y bondad, señalando la dificultad de una respuesta proporcionada: «Éste proyectó castigarla, pero carecía de mal con el que poder castigar: en efecto, no hay mal en la morada de Dios»[99].

96. V. gr. Agustín, CFel I 19. Según Teodoro bar Kōnī, el ataque decidido de la Tiniebla causa agitación en las «cinco moradas» del Padre: LSc XI 59, p. 313 Scher; Simplicio, IEE, pp. 324-5 Hadot. La lógica del sistema parece imponer la necesidad de admitir, por implícitamente que sea, una mutabilidad intrínseca en el principio del Bien, sin la cual el del Mal no podría constituir una amenaza (cf. Agustín, CSec 19).

97. Para comprender la reacción de Dios al ataque de la Tiniebla es preciso recordar una vez más que ambos principios son corporales y que lo narrado no pretende ser un mito, sino una reseña de hechos reales. Entonces, si la Tiniebla realmente atacó, el resultado no podía ser otro que algún tipo de contacto de los dos cuerpos en la zona fronteriza entre el norte y el sur: la inmensa tarea que Dios emprende no quedaría justificada por un mero rechazo de la proximidad de la Tiniebla.

98. Salmo 223 (Salt 9, 26-28). Este extremo viene confirmado por an-Nadīm: «Ciertamente, aquellos combatientes [scil. poderes divinos] suyos eran capaces de domeñarlo» (Fihr, p. 54 Flügel: p. 779 Dodge). Estos «ángeles» o «combatientes» son los eones mencionados en algunas de las descripciones de la Tierra de Luz, es decir, son potencias divinas.

99. Alejandro de Licópolis, CDM, p. 5 Brinkmann. La misma idea se expresa en lenguaje mítico en Severo, HomCat 123, p. 127 Kugener; cf. Teodoreto, HFC I 26, col. 377

Una segunda cuestión implicada en la respuesta atañe simultáneamente a la inmutabilidad, la trascendencia y la bondad de Dios. Un encuentro directo del Padre de la Grandeza con la Tiniebla parecería poner en entredicho esa trascendencia, y no es casual que en algunas corrientes gnósticas el primer principio se halle muy lejos del estrato (v. gr. Sophía) que sufre la caída y la deficiencia ontológica. Esto deja abierta la posibilidad de que lo que se enfrente al Mal sea una hipóstasis distinta del Padre. Ahora bien, en este caso queda abierto el flanco a un reproche —que no dejaría de ser formulado a menudo por los adversarios del maniqueísmo—: el envío de una entidad distinta de sí mismo precipita la sospecha de falta de bondad (cuando no de crueldad) en el Padre de la Grandeza, al cual, por lo demás, se identifica con el sumo Bien; Dios cometería una cobardía y una injusticia, en la medida en que enviaría a un ser inocente a un largo y profundo sufrimiento mientras él mismo se queda en la retaguardia[100].

Las dificultades apuntadas pueden contribuir a explicar la noticia de Bar Kōnī, quien antes de narrar la emisión subsiguiente dice así: «Entonces el Padre de la Grandeza pensó y dijo: 'Desde estos mundos de las Cinco Moradas no enviaré (a ninguno de ellos) a la guerra, pues fueron creados por mí para la tranquilidad y la paz, sino que iré yo mismo y realizaré este combate'»[101]. La dificultad señalada parece haber sido afrontada por los maniqueos haciendo que el Padre de la Grandeza evoque a otra figura que se apresta al combate —distanciando así al Padre del conflicto—, la cual es sin embargo de su misma substancia y, por tanto, parte del propio Dios —salvaguardando así el compromiso de éste, expresado en el texto citado de Bar Kōnī—. La reseña de Severo explica con claridad que lo que desciende a la Tiniebla es «una parte de la Luz»[102].

Migne. Este pensamiento puede considerarse un desarrollo del imperativo de no resistirse al mal, contenido v. gr. en Mt 5, 39.

100. Cf. Agustín, CFort 28; Simplicio, IEE, pp. 323-4 Hadot. Las objeciones eclesiásticas llaman tanto más la atención cuanto que una objeción parecida cabría formular, diríase, al mito cristiano central del envío del Hijo al mundo.

101. LSc XI, 59, p. 313 Scher. La negativa a enviar a la batalla a los eones podría considerarse la expresión en lenguaje religioso de una obvia verdad metafísica: los eones son disposiciones constitutivas de la esencia divina, de la cual no se pueden disgregar; la solución tendrá que venir de los atributos relacionales, es decir, de la «economía» prefigurada en Dios.

102. HomCat 123, p. 126 Kugener. Acerca de la mezcla de Luz y Tinieblas en textos anteriores a Mani, véase la reseña de los «setianos» en Hipólito, Ref V, 21.

# COSMOGONÍA Y ANTROPOGONÍA

La confrontación de la Luz con la Tiniebla activa un grandioso proceso de consecuencias cosmogónicas y soteriológicas, que comportará la emisión de tres series distintas de figuras por parte del Padre de la Grandeza[1]; cada una de estas series está constituida por varias entidades. En lo que sigue analizamos la naturaleza de este proceso, así como las tres series de emanaciones.

§31. *El proceso de emisión*. El curso de los eventos míticos y la salvaguardia de la trascendencia del Padre de la Grandeza exigen que la respuesta a la Tiniebla se efectúe en forma de la emisión, por parte de éste, de nuevas figuras divinas. Ahora bien, aunque éstas presenten la apariencia de seres intermedios, en realidad no son más que atributos divinos y métodos de operación hipostatizados; dicho de otra forma: al igual que los cinco miembros de la Luz no son algo distinto del Padre —son comprensibles como hipóstasis de la existencia divina—, las entidades divinas de las que se hablará en lo sucesivo deben comprenderse más bien como «tareas personificadas» o «aspectos» del propio Padre de la Grandeza, en una suerte de modalismo[2]. El maniqueísmo no es y no debe ser comprendido como un politeísmo[3].

De hecho, para este proceso de derivación de entidades divinas a partir del Dios supremo el maniqueísmo rechaza la denominación cristiana de «generación» y acepta el término —usado con preferencia por los gnósticos— de «emisión» o «emanación» (*probolē*). Pero el término original de Mani, tomado del ámbito del lenguaje, es el de «llamada» o «evocación». Dios «llama» a las sucesivas hipóstasis que asumirán la creación del mundo y la salvación de la Luz dispersa, lo que indica que la entidad evocada se hallaba ya en forma paradigmática en la esencia divina, prefigurada en las propiedades que la definen[4]. No habiendo

1. La introducción de una multiplicidad de potencias es un rasgo característico tanto del maniqueísmo como de varias corrientes gnósticas. Pero ya Platón (Tim 42 d-e) establece junto al demiurgo divinidades auxiliares para la creación.

2. En la doctrina teológica cristiana, el modalismo consiste en la posición según la cual los integrantes de la trinidad no son personas distintas, sino únicamente «modos» de expresión de una misma persona divina.

3. Como ya lo apreció De Beausobre 1734-1739, vol. I, p. 488.

4. Así, el Hombre Primordial, cuya evocación veremos a continuación, se hallaba prefigurado en la propiedad intelectual divina del discernimiento (cf. *infra*, §33).

nada sino Luz y Tiniebla, la llamada no se dirige a una realidad exterior a Dios: la «evocación» indica que Dios extrae y produce esta nueva entidad a partir de su propia esencia. Arrio de Alejandría parece conocer una sutil doctrina maniquea acerca de este punto cuando reseña: «(Rechazo) la sentencia de Mani, que presenta al generado como una parte coesencial del Padre»[5]. Por lo demás, mediante el lenguaje de la evocación no sólo se señala la identidad substancial de las dos entidades relacionadas, sino que se evita también toda sugerencia de generación, lo cual es perfectamente comprensible habida cuenta de que en el mito la actividad sexual y la procreación están inextricablemente vinculadas a la Tiniebla y el Mal.

### LA PRIMERA SERIE DE EMISIONES

§32. *La Madre de la Vida*. La primera evocación es la de la Madre de la Vida, una figura que recibe también el nombre casi idéntico de «Madre de los Vivientes». Así lo reseña Teodoro bar Kōnī: «El Padre de la Grandeza evocó a la Madre de los Vivientes»[6]. Algunas fuentes mencionan una entidad calificada de «Gran Espíritu» como la forma preexistente de la Madre de la Vida, con la cual ésta se identifica: «Este Padre glorioso llamó tres emisiones, que procedieron de sí mismo. La primera es el Gran Espíritu, la primera Madre, que procedió del Padre y que fue la primera en manifestarse»[7]. Los textos coptos perfilan la función de esta entidad: «Ella es el principio de todas las emisiones que han venido a este mundo»[8]. En efecto, este personaje femenino ejerce junto a Dios la función que algunas corrientes gnósticas atribuyen al eón Énnoia, que es emitido por Dios y que a su vez emite a los demás eones[9].

De este modo, la Madre de la Vida aparece a veces como verdadera paredra del Padre en su relación con el Hijo[10]. Algunos pasajes expresan su existencia eterna cabe el Padre, antes del tiempo de la mezcla: «La estableció en lo más íntimo de su habitáculo, en quietud y en silencio. Cuando se la necesitó, fue llamada y salió del Padre [de la Grandeza]»[11]. Las funciones que se asignarán a la Madre de Vida son, como veremos, cosmológicas y soteriológicas.

5. *Apud* Epifanio, Pan 69, 7, 3.
6. LSc XI 59, p. 313 Scher.
7. Keph 7 (34, 26-29): texto 1.3.5. La identidad del Gran Espíritu y la Madre de la Vida se supone en Keph 115 (271, 30).
8. Keph 29 (82, 1-3): texto 1.3.10.
9. Cf. v. gr. ApocJn (NHC II 1) 4, 11-35.
10. Keph 9 (39, 24-27).
11. Keph 24 (70, 28-33).

Conviene reparar en el hecho de que de esta primera evocación jamás se afirma que tenga contacto alguno con la Tiniebla (sólo la siguiente evocación lo tendrá, y además de manera provisional). Esto confirma que la narración maniquea mantiene la consubstancialidad de las emisiones con respecto a la Raíz, pero no deja por ello de servir a un propósito distinto, a saber, al de articular un distanciamiento progresivo del Padre —y, en general, de la parte más primigenia del ámbito de la Luz— con respecto a la arena del conflicto, de la que aquél queda progresivamente alejado.

§33. *El Hombre Primordial y sus «cinco hijos»*. Prosiguiendo el denso proceso de las emanaciones maniqueas, la Madre de los Vivientes evoca ahora al Hombre Primordial[12]. Según algunos textos, éste se halla establecido y «ungido» en lo más íntimo de la Madre, para salir de ella en el momento en que es evocado[13]; tal especulación recuerda la de la primitiva teología trinitaria cristiana, con el establecimiento de dos momentos en la generación del Hijo, el estadio de *endiáthetos* (interiorizado) y el estadio de *prophorikós* (proferido), y también el proceso de la primera emisión valentiniana: «Esta emisión que (el Abismo) pensaba emitir la depositó a manera de simiente en Silencio, que vivía con él, como en una matriz»[14]. Paralelamente al tema de la unción, los maestros de los textos coptos se refieren a la misión encomendada al Hombre Primordial aduciendo la imagen de la imposición de manos: «La primera imposición de manos es la que la Madre de Vida ofició sobre la cabeza del Hombre Primordial. Lo armó y lo hizo poderoso»[15].

La misión del Hombre Primordial —al que las fuentes de Turfán llaman *Ohrmizdyazd* («dios Ohrmizd»)— es, esta vez sí, hacer frente a la invasión de la Tiniebla. Un texto de Turfán lo especifica así: «El Altísimo, el eterno entre los dioses, te encomendó tres tareas: aniquila la muerte, mata al Enemigo y protege a todo el paraíso de la Luz»[16]. Aquí es posible apreciar un enésimo indicio de la ya señalada asimetría entre los principios: en el maniqueísmo el adversario inmediato de la Tiniebla es el Hombre Primordial, y no el Padre de la Grandeza. Por su parte, en la fase más antigua del zoroastrismo, Ahura Mazdā no tiene contrapartida directa, y sólo Spəṇta Mainiiu se opone al principio del mal Aŋra Mainiiu.

A su vez, el Hombre Primordial evoca cinco nuevas emisiones: el aire (resp. la brisa), el viento, la luz, el agua y el fuego. Se trata, eviden-

12. V. gr. Teodoro bar Kōnī, LSc XI 59, pp. 313-314 Scher; AA VII, 3.
13. Keph 24 (71, 4-12).
14. Ireneo, AH I 1,1.
15. Keph 9 (39, 3-6).
16. Frag. part. M 10.

temente, de los mismos elementos corporales que componen la esencia del principio Luz. Estas cinco emisiones son denominadas «hijos», «miembros» o «vestiduras» del Hombre Primordial, y en conjunto son designadas como su «alma» o como la «armadura» con la que se reviste[17]; en efecto, varios textos describen cómo se ciñe uno a uno sus cinco hijos, siendo el primero y más interno la brisa[18], mientras que el elemento o revestimiento más exterior es el fuego, descrito por an-Nadīm como el arma que el Hombre Primordial empuña al lanzarse a la batalla, y por tanto el elemento divino más expuesto al contacto con la Tiniebla[19]. Una vez revestido así, el Hombre Primordial avanza hasta la frontera donde se halla la Tiniebla[20].

§34. *El choque con la Tiniebla: conceptualización*. Hemos visto ya que, a la hora de explicar la reacción de Dios al ataque de la Tiniebla, el énfasis en el poder o en la bondad de Dios puede llevar a tematizaciones diferentes de su actividad[21]. Asimismo, hemos señalado que el afán universalista del maniqueísmo llevó a los transmisores de la religión a adoptar una u otra presentación de su cosmovisión dependiendo del grado de preparación intelectual de las distintas audiencias. Estas posibilidades se hacen especialmente visibles en el caso de la descripción de la actividad del Hombre Primordial, que es la figura que constituye, por así decirlo, la personificación de esa reacción de la Luz y, como veremos, el fulcro en la explicación de la génesis de la realidad visible.

En efecto, de la acción del Hombre Primordial se nos ofrecen dos imágenes sensiblemente distintas. Por una parte, hallamos en numerosas fuentes una versión mítica, teñida de antropomorfismo, en la que el encuentro del Hombre Primordial y la Tiniebla es conceptualizado con lenguaje marcial, como el choque de dos magnitudes en conflicto. Toda una serie de textos asumen sin vacilaciones el lenguaje bélico empleado también para el mundo tenebroso, aplicándolo a la entidad luminosa evocada por el Padre de la Grandeza. De este modo, el Hom-

17. En el Salmo 223 (Salt 10, 7-9: texto 1.3.27) se describe como su «virgen».

18. El elemento más íntimo, aquí denominado «brisa», corresponde al «pneuma» rector de los demás elementos. La primacía de este elemento viene subrayada por uno de los Salmos de los errantes (II): «El quinto elemento que es el aire viviente, primogénito de su padre, la coraza que no fue manchada, el vestido que no fue mancillado» (Salt 137, 36-40); cf. Keph 51 (127, 16-18): «El poder de los enemigos se mezcló con ellos, excepto con el aire: la Tiniebla no se mezcló con él». Este pneuma no contaminado estará destinado a servir de trazo de unión corporal entre los elementos devorados por la Tiniebla y el mundo de la Luz. Pero este desarrollo aparece sólo en los documentos coptos.

19. Fihr, p. 54 Flügel (p. 779 Dodge).

20. En algunos textos, todas las emisiones descritas hasta ahora —la Madre de la Vida, el Hombre Primordial y sus cinco hijos— son conceptualizados como una sola Grandeza; cf. Keph 16 (49, 19ss).

21. Cf. §30.

bre Primordial es calificado como «el Gran Combatiente, armadura de los que pertenecen a la Luz [...] el Señor de la riqueza, Señor de la coraza de Luz»[22].

Ahora bien, junto a esta presentación eminentemente mítica, hallamos una versión metafísica complementaria, que conceptualiza el encuentro de Luz y Tiniebla en términos de una mezcla del alma con la Materia. Ésta es la versión conocida, por ejemplo, por Alejandro de Licópolis. No se trata de una interpretación gratuita de los comentaristas filósofos, pues la denominación secundaria de «alma» para la figura enviada es también conocida por los textos iranios y coptos[23]. La tesitura dramática de las peripecias de la divinidad es traducida por Alejandro en términos filosóficos: «En la mezcla el alma se vio afectada por la Materia; pues al igual que en un recipiente de mala calidad el contenido a menudo se ve asimismo alterado, así también en la Materia el alma ha sufrido algo por el estilo, viéndose disminuida contra su naturaleza real hasta el punto de participar del mal»[24]. Esta versión de la doctrina maniquea que prescindía del mito de la guerra presentaba a la parte de la Luz que se mezcló con la Tiniebla bajo los trazos netamente platónicos del «alma» caída, lo cual tenía la ventaja de explicar satisfactoriamente la presencia de una parte de la Luz en el mundo hasta el fin de los tiempos. En definitiva, el alma-Luz maniquea pudo entenderse como una presentación poco elaborada del Alma del Mundo platónica.

§35. *Consecuencias y significado del choque: ¿Derrota o estratagema victoriosa?* Sea cual fuere la conceptualización utilizada, el resultado del choque es en todo caso el mismo: la Luz, que hasta el momento había tenido una existencia en reposo y beatitud, se ve obligada a sufrir una experiencia de negatividad. En lenguaje mitológico: los elementos luminosos enviados a afrontar el contacto con la Tiniebla son rodeados, aprisionados y devorados por ésta[25]. Incluso aquellas fuentes —como algunos textos coptos e iranios— que hablan de manera triunfalista de un primer episodio victorioso del Hombre Primordial (Ohrmizd), postulan que éste, al cabo, abandona su alma a la Tiniebla[26].

Como resultado de haber sido engullidos sus elementos luminosos —su alma— por la Tiniebla, el Hombre Primordial pierde su concien-

22. Salt 137,14-18; M 7980 I R I («Marchó contra Ahremen y los demonios, los abatió y los sometió»); M 7980 II R I («Cuando Ohrmizd y Ahremen lucharon uno con otro»); M 316 + M 801d (MM III, pp. 890-891; texto 1.5.5); AA VII, 4.
23. Cf. v. gr. Keph 18 (58, 7-8); Salmo 223 (Salt 10, 6-12).
24. CDM, p. 6 Brinkmann.
25. Cf. v. gr. M 7980 I V II; AA VII, 4; Cap VII, 1.6.
26. Frags. part. M 710 + M 5877; M 316 + 801d (texto 1.5.5). Cf. Keph 5 (28, 7-10); 16 (52, 13); 18 (58, 4-20).

cia y olvida provisionalmente su origen[27]. Se reconoce aquí con facilidad el simbolismo —que el maniqueísmo comparte con las corrientes gnósticas— del olvido, la inconsciencia y el sueño, paradigmáticamente representado en el célebre *Himno de la Perla* contenido en los *Hechos de Tomás*[28]. El ser divino, temporalmente separado del Reino de la Luz y sometido a la limitación, constituye así el modelo de la existencia del futuro ser humano, concebido también en el maniqueísmo como extranjero a la Materia tenebrosa pero paradójicamente víctima del estado de mezcla[29].

Esta tesitura del Hombre Primordial en la que su alma queda engullida por la Tiniebla o mezclada con ella fue a menudo caracterizada en las fuentes antimaniqueas como una «derrota» de Dios. Si bien esta interpretación es reiterada con frecuencia en las presentaciones modernas, en realidad responde a intenciones polémicas, pues intenta señalar la impotencia de la divinidad maniquea y su falta de previsión[30]. Por el contrario, para los maniqueos no puede hablarse de una «derrota» de la divinidad, a no ser que tal «derrota» sea sólo aparente. Ante todo, el envío del Hombre Primordial no es una respuesta precipitada e inmediata de un Dios que es pillado desprevenido, sino que forma parte de un plan para conseguir a largo plazo la destrucción definitiva del Mal; dicho de otro modo, ese envío es concebido como un acto providencial que responde a un plan salvífico, tal como reconoce Alejandro de Licópolis y afirma el maniqueo Fortunato en su réplica a Agustín: «Dios no sufre el mal, sino que lo previene [...] Él quiso prevenirlo, no temerariamente, sino con su fuerza y presciencia»[31].

En efecto, muchos textos presentan la captura de los elementos o hijos del Hombre Primordial por parte de la Tiniebla como una estratagema concebida por el Reino de la Luz. Ante todo, el envío del Hombre Primordial sirve para desviar la atención del Paraíso por parte de los atacantes, y concentrarla en aquél: la captura del enviado neutraliza el ataque de la Tiniebla, al detener su avance y distraer a ésta de su objetivo original —el Reino de la Luz—[32]. Pero el logro no se limita a esto, sino que tendrá a la larga como resultado la destrucción de la

27. Salt 54, 13ss.

28. Sobre el sentido de este simbolismo, cf. §47.

29. Se deduce que la repulsa que el maniqueo experimenta por el estado de mezcla radica especialmente en que esta mezcla obnubila el intelecto del ser humano y mantiene cautiva al alma, que se encuentra así separada de su patria espiritual.

30. Cf. J. BeDuhn, «The Leap of the Soul in Manichaeism», en Van Tongerloo y Cirillo 2005, pp. 9-26.

31. CFort 15; «Por la providencia (*prónoia*) de Dios fue mezclada el alma con la materia» (CDM, p. 6 Brinkmann).

32. «El Hombre Primordial avanzó contra ella y la reprimió [...] lejos de la casa de los Vivientes»: Keph 23 (67, 23).

propia Tiniebla: al engullir elementos luminosos incompatibles con ella, la Tiniebla se ve condenada a debilitarse. De este modo, los elementos luminosos son descritos como un cebo, señuelo o anzuelo con el que se atrae al adversario a una trampa para neutralizarlo[33]; como dice el Salmo 223 del Bēma, Dios se comporta «como un pastor, que, cuando ve que se acerca un león para destruir su rebaño, obra con astucia, toma un cordero y lo coloca como una trampa para poder capturar al león»[34].

En consonancia con la idea del cebo, hallamos otra. La zozobra que en la conciencia religiosa corre el riesgo de producir la idea de una vulneración de lo divino es contrarrestada ulteriormente gracias a la conceptualización de las vicisitudes del Hombre Primordial mediante la categoría del sacrificio. Si bien algunos textos maniqueos emplean un lenguaje típicamente marcial para describir la acción del Hombre Primordial, otros señalan que la acción de éste consiste en un autosacrificio voluntario en favor de la Luz: «Entonces el Hombre Primordial se dio a sí mismo y a sus cinco hijos como comida para los cinco hijos de la Tiniebla, como un hombre que tiene un enemigo y que en un pastel mezcla un veneno mortal y se lo da»[35]. Esta idea de una suerte de autosacrificio de la divinidad como estrategia soteriológica podría ser una transposición al ámbito precósmico de la doctrina neotestamentaria del sacrificio de Jesús el Cristo a favor de la humanidad[36].

Así pues, lejos de reconocer alguna suerte de derrota divina, lo que el mito maniqueo del choque del Hombre Primordial con el reino del Mal viene a decir es que el aparente captor —la Tiniebla— es él mismo capturado y derrotado[37], con lo cual una tesitura en apariencia negativa es concebida como el principio de la victoria de la Luz; como dice un *Kephalaion* copto: «Ató a todas [sus potencias] para que ninguna pudiera escaparse de su mano. Venció con una gran victoria [...] Cumplió la voluntad de la Grandeza que se le había encomendado»[38]. Con su acción, el Hombre Primordial cumple la voluntad del Padre y pone coto a la perversidad de la Tiniebla, lo que algunos textos expresan con

33. Frag. part. M 316 + M 801 d (texto 1.5.5); TMC, p. 120 Chavannes y Pelliot (texto 1.6.1); Teodoreto, HFC I 26, col. 377 Migne (texto 2.2.5.) Cf. Tito de Bostra, CMan I, 17 (texto 2.2.4.); Efrén, frags. 28-29 Reeves (texto 2.2.6). La idea está también en Severo, HomCat 123, pp. 127-128 Kugener.

34. Salt 9, 31 - 10, 7. Obsérvese que el pastor puede corresponder al Padre que envía al Hombre Primordial, o bien al Hombre Primordial que deja su alma.

35. LSc XI 59, p. 314 Scher (texto 2.2.8); cf. frag. part. M 710 + M 5877 (texto 1.5.12); Pap. Kellis Cop. 1 (texto 1.3.37).

36. Cf. Böhlig 1983, pp. 91-93.

37. Salmo 223 (10, 15-19).

38. Keph 16 (49, 13-14); Keph 17 (55, 30-34); «[El Enemigo] fue vencido en esa primera guerra, atrapado y atado por el Alma viviente»: Keph 41 (105, 22-24); Salt 160, 2 («el Hombre Primordial, el que ha vencido en la tierra de la Tiniebla»); Salt 140, 26-27 («El combate del Hombre Primordial, nuestra victoria sobre el Enemigo»).

la imagen —de resonancias neotestamentarias— del que corta las raíces del Árbol malo[39]. Ciertamente, en el choque con la Tiniebla el Hombre Primordial es herido, pero mientras que sus heridas serán restañadas, la que le es infligida a la Tiniebla tendrá a la larga consecuencias mortales. De hecho, la idea de que las vicisitudes del Hijo tienen en realidad un significado salvífico —en cuanto que constituyen el comienzo de la derrota del Mal— puede tener su precedente en textos cristianos en los que la cruz es presentada como una victoria divina[40].

§36. *El segundo tiempo: la Mezcla*. Si el dualismo de la Luz y la Tiniebla expresa en un primer momento la idea de su independencia recíproca, de la separación y aun la incompatibilidad de los dos principios, en un segundo momento indicará —de un modo paradójico que los adversarios del maniqueísmo intentarán desvelar como contradictorio— la idea del conflicto y la lucha: el principio de la Luz es irreductible al de la Tiniebla no sólo porque es independiente de él (no comparten un origen común), sino porque el contacto con él representará una experiencia negativa de la que el Bien no podrá sino querer liberarse.

Al largo período de gravoso contacto y mezcla[41] —noción en la que es reconocible el concepto zoroastriano de *gumēzišn*— de los dos principios muchas fuentes maniqueas lo llaman «el segundo tiempo». Su importancia radica en que es en esta fase en la que tienen lugar los acontecimientos que explican la génesis del universo y en la que acaece toda la historia del mundo: es en ella —más específicamente, en su última fase— en la que, según la perspectiva maniquea, se encuentra la humanidad; es también en ella donde se ponen los fundamentos para su propia superación y el tránsito del segundo al tercer tiempo.

Es precisamente el estado de mezcla de Luz y Tiniebla lo que ante todo suscita la repulsa del maniqueo y aquello en lo que para él consiste cabalmente el mal. En efecto, lo negativo para él no parece radicar en la mera existencia *qua talis* de la Tiniebla —ésta existe desde el principio (cuando cabe imaginar un estadio inicial de paz y beatitud en el reino luminoso), y seguirá existiendo por toda la eternidad (aunque encerrada y hecha inofensiva)—, sino en el estado de coexistencia forzosa de Luz y Tiniebla en que aquélla se encuentra a merced de ésta. En tal sentido, el

39. Keph 18 (58, 16-19), que cita Mt 3, 10; M 10 (MM II, pp. 306-308). En Salt 162, 31 se usa la imagen del «hacha» que corta la raíz. En Keph 18 (58, 1ss) se habla de cinco guerras de los hijos de la Luz contra los hijos de las Tinieblas, y se afirma que en todas aquéllos humillan a éstos.

40. Cf. Col 2, 14-15.

41. El término «mezcla» (gr. *krásis*, *sýnkrasis*; lat. *commixtio*) designa el estado de fusión de las naturalezas distintas; cf. v.gr. Xu I B; AA VII, 2; XVII, 5; Agustín, CFort 1; Haer 46, 2.

dualismo maniqueo podría ser descrito como «anticrásico»; es la mezcla (*krásis*) indiscriminada en cuanto confusión y desorden, que coloca a la Luz en un estado «antinatural», lo que constituye lo máximamente detestable para la conciencia maniquea.

### LA SEGUNDA SERIE DE EMISIONES

El estado de cautiverio en que se encuentra el Hombre Primordial tras su choque con la Tiniebla parece imponer la emisión de alguna nueva figura por parte del Reino de la Luz. La necesidad de reintegrar al Hombre Primordial y separar lo que había sido mezclado permite ya entrever el sentido de la exposición subsiguiente. Las acciones que se emprenderán en la nueva fase del mito habrán de tener una significación soteriológica, de la cual es parte la cosmogonía.

§37. *La evocación del Espíritu Viviente*. Una vez vuelto en sí tras su confrontación con la Tiniebla, el Hombre Primordial se dirige implorante al Padre de la Grandeza[42]. Éste evoca con una segunda llamada al Amado de las Luces; el Amado de las Luces evoca al Gran Arquitecto; el Gran Arquitecto evoca al Espíritu Viviente[43]; y, finalmente, el Espíritu Viviente evoca a sus cinco hijos o «dioses luminosos»: el «Ornamento del Esplendor», a partir de su Intelecto; el «Gran Rey de Honor», a partir de su Pensamiento; «Adamante de Luz», a partir de su Discernimiento; «Rey de la Gloria», a partir de su Intención; el Omóforo o «Portador», a partir de su Razonamiento[44].

La prioridad en una serie de varias emisiones no es índice de una importancia singular. El Amado de las Luces, primera figura de la segunda serie de evocaciones, es un eón meramente intermediario, sin especial función ulterior en el sistema[45]. Por su parte, el Gran Arquitecto no es el demiurgo —como su título invitaría a pensar—, sino el hacedor de dos realidades bien distintas: por una parte, del «Nuevo Eón» o «Eón de gozo», lugar provisional de tránsito de las porciones de Luz diseminadas en el cosmos, en el que éstas se establecerán antes de su reintegración a

42. Sea directamente, sea invocando a la Madre de los Vivientes, que se dirige a su vez al Padre de la Grandeza. Cf. frag. part. M 21 (texto 1.5.5); Teodoro bar Kōnī, LSc XI 59, p. 314 Scher.

43. Salt 137, 55 - 138, 9 (texto 1.3.33). Ver también Keph 7 (34, 29-31).

44. Obsérvese que, en virtud de la *communicatio idiomatum*, las propiedades intelectuales del Espíritu Viviente son las mismas que las del Padre de la Grandeza. Sobre las funciones de los cinco hijos del Espíritu Viviente, cf. §41.

45. El «Amado (o Amigo) de las luces» desempeña un papel activo sólo en el *Fihrist* de an-Nadīm, donde es él, y no el Espíritu Viviente, el que es enviado en ayuda del Hombre Primordial; cf. Fihr, p. 55 Flügel (p. 780 Dodge).

la Tierra de Luz[46]; por otra, de la tumba o prisión en la que al final de los tiempos los poderes de la Tiniebla serán perpetuamente encerrados y neutralizados[47].

El hecho de que el Espíritu Viviente constituya la tercera figura de la tríada en ser emanada no es óbice para que sea, con mucho, la que desempeñe el papel más importante en los acontecimientos subsiguientes. En efecto, junto con sus cinco hijos el Espíritu Viviente es la figura en la que se concentra la potencia del conjunto de la segunda evocación. Tres tareas le son asignadas: salvación del Hombre Primordial, castigo de los arcontes rebeldes y cosmogonía. Los dos aspectos de su misión —soteriológico y cosmogónico— serán examinados por separado a continuación.

§38. *Acción soteriológica del Espíritu Viviente*. Si bien el Hombre Primordial y sus cinco hijos se hallaban mezclados con los poderes tenebrosos, según la tradición copta esta mezcla no era completa. El más íntimo de los cinco elementos, el aire viviente, que el Hombre Primordial había revestido en primer lugar (y que, por tanto, se hallaba más protegido de los embates de la Tiniebla) no se contaminó: «El poder de los enemigos se mezcló con ellos, excepto con el aire: la Tiniebla no se mezcló con él»[48]. El eón salvador, el Espíritu Viviente, desciende junto con sus hijos hasta la frontera del mundo tenebroso y dialoga con el Hombre Primordial (o con aquella parte de él no mezclada con la Tiniebla, pero sí atada a ella debido a su unión con los otros cuatro elementos).

Este diálogo entre el Espíritu Viviente —que se dirige al ser postrado para liberarlo— y el Hombre Primordial —que contesta a su llamamiento— da lugar al surgimiento de dos nuevas hipóstasis correlativas: la Llamada y la Respuesta. En la articulación del panteón, la Llamada y la Respuesta representan la operación salvífica de las cabezas de las dos series de emanaciones: el Espíritu Viviente (la Llamada) y la Madre de los Vivientes (la Respuesta)[49]. Las dos nuevas hipóstasis configuran de manera paradigmática dos momentos esenciales del proceso de salvación de los seres humanos: la Llamada de Dios a través de su enviado (el Espíritu Viviente, su profeta Mani...) y la Respuesta de quien reconoce la voz (el Hombre Primordial, el creyente maniqueo...).

46. Cf. Sab (M 482 I + 477 b V): texto 1.1.1; Keph 28 (79, 33 - 80, 4): texto 1.3.9. Este «eón de gozo» es el equivalente de la Ogdóada de los valentinianos, el lugar supraceleste donde se reunirán los elegidos antes de entrar definitivamente en el Pleroma; cf. ExTh 63-64.

47. Cf. Sab (M 482 I + 477 b V): texto 1.1.1; M 7981 V I-II: texto 1.1.2; frag. p.m. T III 260 (p. 184 Andreas y Henning).

48. Keph 51 (127, 16-18).

49. Teodoro bar Kōnī, LSc XI 59, p. 315 Scher.

El episodio siguiente posee, de manera si cabe aún más pregnante, una significación soteriológica: el Espíritu Viviente, designado en ocasiones como «hermano» del Hombre Primordial[50], tiende su diestra a éste y le saca así del cautiverio del reino de la Tiniebla[51]. La Madre de los Vivientes besa entonces a su «hijo», sellando así su liberación del mundo tenebroso y su retorno al ámbito de la Luz. Si las vicisitudes del Hombre Primordial con la Tiniebla pueden ser comprendidas como una transposición de la idea cristiana del sacrificio en cruz del Cristo, el retorno de aquél puede constituir el correlato de la idea de que el Cristo es resucitado por Dios del reino de la muerte y hecho ascender al cielo.

Todo este episodio mítico tiene una importancia fundamental en la concepción soteriológica maniquea, en cuanto símbolo de la liberación que el Reino de la Luz aporta a la parte de la Luz descendida y aprisionada, que de este modo es reconducida a su patria originaria. La liberación del Hombre Primordial es el prototipo de las sucesivas liberaciones de los seres humanos, del mismo modo que en el cristianismo la resurrección de Jesús es el prototipo de la resurrección escatológica de los fieles. Un texto iranio designa al Hombre Primordial «el primer salvado desde toda la eternidad»[52]. Incluso los detalles de este mito adquieren valor paradigmático; así, por ejemplo, el gesto de dar la diestra posee una importancia determinante en el simbolismo maniqueo como medio de expresar la salvación con respecto al mundo de la Tiniebla y la perdición[53].

§39. *El Alma Viviente*. El drama cósmico y el proceso soteriológico no se agotan con la acción de salvamento del Hombre Primordial, pues los elementos de Luz que constituyen el «alma» de éste —sus «hijos»[54]— habían sido engullidos por la Tiniebla y siguen prisioneros de ésta, por lo que tienen necesidad también ellos de ser reintegrados al mundo divino. Mientras que el Hombre Primordial experimenta una suerte de pronta resurrección, la liberación de sus elementos es diferida y debe aguardar para su compleción hasta el final de los tiempos[55].

50. Salmo 223 (Salt 10, 20ss).
51. Keph 9 (39, 19-22); AA VII, 4; Fragm. part. M 21. El episodio es igualmente evocado en el CMC 19; Salt 138, 3-4; Salt 219, 2.5. Este gesto salvífico se atribuye en diversos momentos del mito a entidades diferentes, cf. Keph 9 (38, 20-21); Agustín, CEpF 11; AA V, 1; Frag. part. M 4575. Sobre la significación eclesiológica del gesto, cf. §53.
52. Frag. T III D III 267.
53. Cf. *infra*, §53.
54. Cf. *supra*, §33.
55. «El Hombre Primordial transcurrió vidas y generaciones en la tierra de la Tiniebla, hasta que prevaleció»: Keph 17 (55, 30-32). Aquí «Hombre Primordial» se usa metonímicamente para referirse a sus hijos o elementos.

El conjunto de elementos luminosos en situación de mezcla con la Tiniebla es denominado, tanto en los textos de Turfán como en los textos coptos de El Fayum, «Alma Viviente»[56]. Esta designación —de raíces bíblicas[57]— es fácilmente comprensible: los cinco hijos constituyen el «alma» del Hombre Primordial, que queda cautiva en la Tiniebla, mientras que el calificativo de «viviente» contiene la memoria de su origen en la Tierra de la Luz, que es al mismo tiempo la Tierra de la Vida. Esta designación muestra ya el carácter extranjero del «Alma Viviente» con respecto al ámbito de la Tiniebla, que es por definición un lugar de muerte.

Obsérvese que, de este modo, el mito maniqueo opera una clara distinción entre el destino del Hombre Primordial y el de sus hijos o su «armadura»; de un modo parecido a como, en el mito gnóstico valentiniano, Sofía es reintegrada al Pleroma tras ser separada de ella su intención y su pasión (que conocerán ulteriores vicisitudes)[58], también aquí asistimos a una escisión. Esta diferenciación permite la reintegración de una magnitud divina y, al mismo tiempo, explicar la aparición de una realidad en la que se experimenta la mezcla. Con objeto de acabar reintegrando a la Luz el resto de una realidad innegablemente divina se pone en marcha el proceso cosmogónico, que tiene simultáneamente un significado salvífico.

§40. *Acción cosmogónica del Espíritu Viviente*. Como dicen los textos coptos, el cosmos fue creado con el doble objeto de encadenar a las potencias de la Tiniebla y de construir un dispositivo para la purificación de la Luz[59]. El *Tratado maniqueo chino* afirma asimismo de manera elocuente que, aunque el mundo es una prisión, es también «la farmacia donde los cuerpos luminosos se curan»[60]. La creación del mundo, aunque no expresamente querida por Dios desde el principio, aparece sin embargo como la primera fase de un plan de salvación concebido para librar al alma encadenada en la Materia[61].

56. V. gr. Keph 18 (58, 7-8); Salt 10, 6-12. El término aparece ya en HipArc (NHC) 88, 16ss. En textos iranios recibe el nombre de *grīw ziwandag* (Alma —o «Sí-mismo»— viviente) o *grīw rošn* (Alma luminosa). La expresión «Alma Viviente» ha sido calificada como «el concepto más fundamental del maniqueísmo» (cf. Asmussen 1965, p. 215).

57. Cf. Gen 2, 7; 1Cor 15, 45.

58. Para un análisis detallado de este mito, cf. Bermejo 1998, pp. 112-140.

59. «El que ordenó y construyó los mundos [...] en orden a la purificación de la luz y también para el encadenamiento de las potencias del enemigo»: Keph 29 (82, 15-17); Salmo 223 (Salt 10, 20-29).

60. TMC, p. 120 Chavannes y Pelliot; cf. Aš-Šahrastānī, *Kitāb*, p. 191 Cureton; an-Nadīm, Fihr, p. 56 Flügel (p. 781 Dodge).

61. La concepción del universo como una máquina de purificación de una situación de mezcla debida a un incidente primordial se halla también en el pensamiento de Bardesanes; cf. v. gr. Camplani 1998, p. 560.

Tras la reintegración del Hombre Primordial al Reino de la Luz, el Espíritu Viviente o Demiurgo juzga y castiga a los arcontes de la Tiniebla. Algunos de ellos son atados y encadenados en la rueda del Zodíaco, mientras que otros son matados y desollados por él o por sus hijos[62]. Que sea posible para el Espíritu Viviente vencer a las potencias de la Tiniebla —algo que no había podido anteriormente el Hombre Primordial— se explica presumiblemente en el mito por el debilitamiento sufrido por éstas tras haberse incorporado la Luz, lo cual es un signo ulterior del carácter victorioso y salvífico del sacrificio del Hombre Primordial.

Ahora, el Espíritu Viviente construye con las pieles de los arcontes los diez firmamentos, con su carne ocho tierras y con sus huesos las montañas[63]. Esta cosmogonía, en apariencia muy peculiar, tiene un paralelo directo en el *Bundahišn*[64], aunque su origen es mucho más arcaico, pues podría remontarse tanto al mito indoeuropeo del desmembramiento del gigante primordial como a su versión mesopotámica[65]: según el poema babilonio *Enūma Eliš*, mientras que Ea mata al ser primordial Apsu, el demiurgo Marduk derrota a Tiamat y forma el cielo con una mitad de su cuerpo, y con la otra la tierra. Tras la acción cosmogónica del Espíritu Viviente, la Luz exiliada, aunque sigue estando prisionera, se halla encerrada en un mundo organizado y firmemente establecido —firmamento—, primer paso hacia su liberación.

Así pues, las dos naturalezas participan —de distinto modo— en la creación del universo[66]. Una cita de Evodio de Uzala expresa con precisión esta doble participación: «Mani dice que hay dos naturalezas, una buena y otra mala: la buena es la que hizo el mundo, la mala aquella a partir de la cual el mundo fue hecho»[67]. El Bien es la causa eficiente del mundo, mientras que el Mal es la causa material. Ahora bien, esto

62. Keph 16 (51, 25 - 52, 3): texto 1.3.7. Este texto aclara que el destino diverso de los arcontes depende del grado de crueldad que han manifestado anteriormente.

63. Cf. Keph 47 (118, 20-28); Salmo 223 (Salt 10, 20ss); TMC, p. 120 Chavannes y Pelliot. Esta cosmogonía aparece también en Bar Kōnī, que atribuye a la Madre de los Vivientes la creación de «once cielos» (probablemente erróneos tanto el número como la atribución al personaje); cf. Efrén, frag. 48 Reeves.

64. GrB 28, 4.

65. La influencia de ideas mesopotámicas en el maniqueísmo fue estudiada sistemáticamente por Widengren 1946. Cabe reseñar, de todos modos, que la idea de esta cosmogonía presenta coincidencias también con el himno hindú del Purusha, así como con la cosmogonía del Rivāyat.

66. Los textos coptos suelen designar *zonē* el conjunto del universo creado, y también el espacio donde se desarrolla la economía de la salvación. Cf. Keph 8 (37, 20); Keph 16 (52, 20); Keph 29 (82, 28). La estructura de este universo no recibe una explicación consistente en las fuentes maniqueas, debido a que combina tradiciones primitivas fundadas en la concepción de una tierra plana con la imagen de un universo esférico.

67. «*Manichaeus enim duas dicit esse naturas, unam bonam et alteram malam: bonam quae fecit mundum, malam de qua factus est mundus*» (Evodio, *Fide* 49).

evidencia ya la necesaria equivocidad de todo juicio relativo a la valoración —¿optimista o pesimista, procósmica o anticósmica?— que el maniqueísmo hace del universo. Por una parte, según el mito, la substancia del mundo es sólo materia muerta y demoníaca. Por otra, a diferencia de Marción y de algunos sistemas gnósticos —que asignan a una entidad inferior la creación o formación del universo—, el maniqueísmo afirma sin ambages que es Dios —el Espíritu Viviente y sus hijos— quien de modo exclusivo tiene la iniciativa de llevar a cabo la tarea demiúrgica de conformar el macrocosmos. Por así decirlo, para los maniqueos el *hardware* del mundo es malo, mientras que su *software* es excelente.

De modo general, puede decirse que los elementos con los que se construye el universo son tres: el agua, el fuego y el viento. La luz no es directamente mencionada porque se halla en cada uno de los elementos, que por esto son luminosos. El aire no es mencionado porque, según algunas fuentes, se libró de la contaminación. En la composición del mundo, los tres elementos mencionados se mezclan con sus correspondientes elementos tenebrosos.

§41. *Los hijos del Espíritu Viviente y el control divino del universo*. El universo no sólo es formado por entidades divinas, sino que también es supervisado por ellas. El dispositivo cósmico está bajo el control directo de los cinco hijos del Espíritu Viviente[68], a cada uno de los cuales le es asignada una específica función cosmológica y que en conjunto mantienen a raya a las potencias del Mal. Un texto copto los denomina, de forma pregnante, «los cinco guardianes insomnes»[69].

En lo más alto de la creación demiúrgica se hallan los diez cielos o firmamentos, constituidos por elementos mezclados. En el décimo cielo (el primero desde arriba), entre los planetas y las estrellas fijas, reside el primer hijo del Espíritu Viviente. Los textos coptos y griegos le llaman el *Phengokátokhos*, «el que retiene el Esplendor» —es decir, el esplendor de los cinco elementos luminosos o hijos del Hombre Primordial, ahora mezclados con la Tiniebla—; los textos latinos le denominan *Splenditenens*, y Teodoro bar Kōnī «Ornamento del Esplendor». Ocupa el punto más elevado del edificio del universo y es, por así decirlo, el primer eslabón de la cadena cósmica, que ejerce su autoridad sobre los tres cielos superiores. En el sistema de correspondencia entre macrocosmos y microcosmos establecido por el *Kephalaion* 70, este personaje es equiparado al rostro humano.

68. Cf. TMC, p. 120 Chavannes y Pelliot. En el *Šābuhragān* se cita junto a estas cinco entidades a una sexta figura; cf. Sab (M 519 I + 473 I); M 7984 II R I-II.

69. Keph 38 (91, 19). Sobre estas figuras y sus funciones cosmológicas específicas, cf. Salt 138, 26-58 (texto 1.3.28); Keph 38 y 70; Agustín, CF 15, 6 (cf. 15, 5; 20, 9; 32, 19); Teodoro bar Kōnī, LSc XI 59, pp. 314-315 Scher.

El Rey de Honor (el *Rex Honoris* de la tradición latina), el segundo hijo del Espíritu Viviente, reside en el séptimo cielo (el cuarto desde arriba) y tiene autoridad sobre todos los cielos inferiores[70]. Desde su posición central controla una rueda que se halla ante él, y que ha de identificarse con la esfera del Zodíaco, en la que el Espíritu Viviente había encadenado a los arcontes (los doce signos), como explica el *Kephalaion* 36; desde esa posición, el Rey de Honor ejerce su labor de vigilancia, con el objeto de impedir que los arcontes perjudiquen a los seres humanos. En virtud de la posición central de este personaje, el *Kephalaion* 70 lo hace corresponder al corazón.

El tercero de los hijos del Espíritu Viviente tiene su dominio en el espacio sublunar —el espacio que media entre el firmamento y la tierra—. Su nombre es Adamas o Adamante de Luz[71]. Su misión será luchar contra los arcontes que en esta zona producen los seres vivientes terrenales. Agustín de Hipona lo describe como un guerrero, y uno de los *Salmos de los errantes* le denomina «el que subyuga a la materia»[72]. El *Kephalaion* 70 asocia a Adamas con los genitales; ciertamente, Adamas, en cuanto domeñador de la materia y la concupiscencia, es un símbolo adecuado del dominio, por parte del maniqueo, de sus deseos carnales[73].

En este espacio sublunar, el Espíritu Viviente produce las denominadas ruedas del viento, del agua y del fuego, mecanismos que tienen la función de separar los elementos luminosos del mundo sublunar de los elementos tenebrosos. Tales mecanismos de liberación de la Luz están puestos bajo el dominio del Rey de la Gloria (*Gloriosus Rex*), el cuarto hijo del Espíritu Viviente[74]. En el microcosmos, al Rey de la Gloria le corresponde el estómago, dado que esta parte del cuerpo humano desempeña —como veremos— un papel esencial en el mecanismo soteriológico maniqueo[75].

Al nivel de la tierra se halla el Omóforo o «Portador», el quinto hijo del Espíritu Viviente. Es asimilado al Atlas que —según la mitología griega— sostiene el mundo; el calificativo de «gigante longánime» con que se le describe en el mencionado *Salmo de los errantes* es comprensible por la paciencia y constancia de que hace gala en su función de

70. Cf. v. gr. Keph 28 (80, 5ss); Keph 37 (87, 30 - 88, 33); Keph 70 (170, 27-30); Hom 40, 10.

71. Adamante es el Hombre Perfecto de los barbelognósticos de Ireneo (AH I 29,3), denominado Pigeradamas en ApocJn (NHC II 1) 8, 33 (la versión corta del BG, 35, 3 ofrece «Adán»). Cf. también Hipólito, Ref V 7, 6 y 35 (naasenos).

72. Empleando un juego de palabras con *Adamas* y el verbo griego *damázein* («amaestrar, domeñar»); cf. M 7981 R I y Agustín, CF 15, 6.

73. Keph 70 (172, 10-13).

74. Keph 70 (171, 4). Sobre estos mecanismos, cf. *infra*, §42.

75. Cf. §66.

portador del universo. En las correspondencias establecidas por el *Kephalaion* 70, el Omóforo, que ocupa su posición en el extremo inferior del mundo, corresponde en el cuerpo humano a los pies.

El control del universo por parte de las figuras del Bien no implica una completa neutralización del Mal. De hecho, tal y como describen los *Kephalaia* 38 y 70, las potencias malignas no dejan de imaginar artimañas para sustraerse a la vigilancia de sus supervisores, los cinco hijos del Espíritu Viviente[76]. Este dato es otra expresión de la ya señalada equivocidad en la valoración maniquea del universo: éste ha sido creado y es supervisado por las fuerzas del Bien y su providencia, pero al ser demoníaca su substancia no cabe esperar respecto a la realidad cósmica un optimismo sin reservas. Es comprensible que, siendo el *hardware* del universo de pésima calidad, los problemas no dejen de surgir.

§42. *Particularidades de la concepción maniquea del universo*. Aunque el maniqueísmo se presentó en los ambientes intelectuales como una comprensión racional y total de la realidad —e incluso con pretensiones de cientificidad[77]—, su carácter religioso prevalece y se transparenta por doquier. Esto resulta obvio en la cosmología, cuyo tratamiento —a pesar del empleo del lenguaje descriptivo de la física— posee una textura inequívocamente mítica. Así, por ejemplo, el universo maniqueo no es homogéneo, sino que es comprendido de manera cualitativa: las distintas realidades que lo componen son distinguidas en virtud de la mayor o menor presencia de Bien y Mal, de Luz y/o Tiniebla que se les atribuyen. En efecto, de acuerdo con el mito no todas las realidades cósmicas poseen la misma composición y dignidad. Como hemos visto, el hecho de que el Hombre Primordial se fuera revistiendo de manera progresiva de sus elementos parece constituir la racionalización de la afirmación según la cual en el universo hay Luz más y menos contaminada, correspondiendo su grado de contaminación a la medida en que fue afectada por el choque con la Tiniebla: los elementos con los que el Hombre Primordial se había revestido en primer lugar —y ante todo el aire (resp. la brisa)— habrían quedado más protegidos, mientras que los últimos y externos serían los más expuestos. Según algunas fuentes, una parte de la Luz no fue contaminada por la Tiniebla[78].

El objetivo de la obra demiúrgica de la divinidad era la delimitación y organización del espacio arcóntico, es decir, del mundo de la Tiniebla, a fin de proceder al rescate de los elementos de Luz que se habían mezclado con aquélla. Pues bien, según la narración mítica se dieron

76. Cf. Keph 38 (91, 19 - 94, 11); Keph 70 (170, 21 - 172, 29).
77. Cf. v. gr. Agustín, Util 9.14.
78. Cf. *supra*, §33.

cuatro situaciones distintas: *a*) elementos luminosos ya completamente separados de la Tiniebla: el sol y la luna; *b*) elementos luminosos ligeramente mezclados con elementos tenebrosos: las estrellas; *c*) elementos luminosos muy mezclados con la Tiniebla: los que habían sido tragados por los arcontes; *d*) cuerpos puramente tenebrosos: los signos del Zodíaco (irregularmente considerados distintos de las estrellas en general), los cinco planetas y las tierras inferiores[79].

El Zodíaco no es concebido de acuerdo con su significación astronómica, según la cual el sol realiza su curso anual a través de las doce constelaciones que forman el círculo zodiacal; el Zodíaco es ya el conjunto mítico de figuras animales con las que se parangonaron las constelaciones, identificadas ahora con doce arcontes malignos, los agentes de la fatalidad astral (junto con los cinco planetas)[80]. En efecto, más abajo de los diez cielos se hallan las órbitas irregulares de los cinco planetas, poseídos cada uno de ellos por un arconte maligno; estos cinco planetas corresponden a los cinco elementos tenebrosos constitutivos del mundo de la Tiniebla[81].

Dado que el mundo es constituido por el Espíritu Viviente a partir de elementos mezclados, se impone la tarea de separar los cuerpos luminosos de los tenebrosos. Esta tarea será efectuada parcialmente por los seres humanos mediante el rito[82], pero es llevada a cabo ya por mecanismos puestos en funcionamiento por las potencias divinas. En efecto, los elementos tenebrosos son expulsados del universo creado y reunidos en tres «ruedas», circuitos o «muros» más allá de los cielos: la rueda del agua, la del fuego y la de la tiniebla[83]; estas ruedas son ima-

79. La distinción entre *a*), *b*) y *d*) se da también en el zoroastrismo.

80. El análisis del sistema astrológico de Mani permite deducir que éste conocía el *Tetrabiblos* de Ptolomeo. En efecto, se hallan obvias semejanzas respecto a las mutuas relaciones de los signos del Zodíaco. Mani conocía también la doctrina de los «triángulos zodiacales», que en los *Kephalaia* son idénticos a los del *Tetrabiblos*. Sin embargo, contrariamente a Ptolomeo y a la Escuela de Alejandría, Mani utilizaba la astrología no para establecer horóscopos, sino para desplegar su descripción del hombre cósmico. En el *Kephalaion* 69 Mani se las arregla para distribuir los doce signos del Zodíaco entre los cinco arcontes de la Tiniebla. Por otra parte, sorprende que el punto de partida del sistema maniqueo es Géminis, mientras que en Ptolomeo y otros es a veces Aries, el signo del equinoccio de primavera, y a veces Cáncer, el signo del solsticio de verano. Acaso haya que ver en el arranque desde Géminis un eco de la figura del «Mellizo» de Mani, su compañero celestial (nota de Sydney Aufrère). Sobre la astrología, cf. A. Panaino, «Visione della volta celeste e astrologia nel Manicheismo», en Cirillo y Van Tongerloo 1997, pp. 249-295.

81. Según explica claramente Keph 69 (168, 1-8).

82. Cf. *infra*, §§65-68.

83. Teodoro bar Kōnī, LSc XI 59, p. 315 Scher; Keph 70 (171, 4-5); Keph 34 (87, 3). Los *Acta Archelai* describen lo que estos textos llaman «ruedas» (cop. *trójos*) como un mecanismo (*mekhanē*) de doce cangilones (AA VIII, 5). Los setianos descritos por Hipólito describían un mecanismo de parecidas funciones filtrantes (cf. Ref V 21, 9-11).

ginadas como una especie de cinturón que rodea al universo[84]. Dado que estos espacios constituidos por agua, fuego y tiniebla deberán ser atravesados por el Alma Viviente liberada en su viaje de retorno hacia el Reino de la Luz, los textos coptos los denominan «vados» o «vías de paso» (*manjiore*)[85].

Una vez creado el mundo, el Espíritu Viviente separa las partículas de Luz que no habían sido contaminadas y crea con ellas el sol y la luna, que son parte esencial del mecanismo soteriológico[86]; por su parte, las partículas luminosas que se habían mezclado en escasa medida con la Tiniebla son transformadas en astros[87]. Así pues, el sol y la luna son considerados como constituidos por elementos puros y no mezclados, y son por ello nítidamente distinguidos del resto de los astros y planetas[88]. Esto es una prueba clara de la ausencia de homogeneidad del universo maniqueo.

Es también una llamativa peculiaridad que los maniqueos hayan hecho hincapié en la posibilidad de comprobar la veracidad de su concepción metafísica mediante la percepción corpórea. Según ellos, el sol y la luna constituyen signos visibles de la existencia del principio de la Luz (mientras que los signos del Zodíaco y los planetas lo serían de la del principio de la Tiniebla)[89]. A diferencia de ciertas corrientes gnósticas como los valentinianos —para los que Dios no puede ser rastreado en el universo, y la única experiencia de lo divino se produce en la más secreta interioridad espiritual del ser humano—, para los maniqueos en el universo hay, por así decirlo, suficientes huellas visibles de la divinidad que postulan, lo cual permitiría corroborar la credibilidad de su kerygma.

La pretensión de una visibilidad de lo divino en el universo es un rasgo más a añadir a la serie de características —como la idea de que la

84. Keph 24 (70, 23); algunos textos emplean la imagen de un pozo: Keph 45 (116, 3-6). Varios textos se refieren al fuego exterior que circunda el universo: cf. Sab (M 535 + M 536 + M 487 b V); CDM, pp. 6 y 38-40 Brinkmann.

85. Cf. Keph 42 (106, 23 - 107, 22), 43 (111, 27-33), y también los *Kephalaia* 45 y 113. Sobre el mecanismo de las tres ruedas y el sentido del término *manjiore*, cf. Montserrat 2008.

86. Cf. *infra*, §71. De hecho, en cuanto portadores de Luz y navíos salvíficos que deben atravesar los mencionados espacios tenebrosos, el sol y la luna son también descritos en ocasiones como «vados» o *manjiore*; cf. Keph 43 (113, 5-7). Sobre la denominación de «naves» al sol y la luna, cf. *infra*, §43 y §71.

87. Alejandro de Licópolis, CDM, p. 5 Brinkmann (Texto 2.1.1). La constitución del sol y la luna a partir de la parte más pura de la substancia divina es un mitema atestiguado también por Agustín (Haer 46, 6).

88. Para un claro desarrollo de esta idea, cf. Keph 69 (166, 31 - 169, 22). Obsérvese que, según algunas tradiciones de la religión irania, el sol y la luna son los primeros hijos de Ahura Mazdā.

89. Sobre el carácter perceptible de las verdades maniqueas, cf. v. gr. Alejandro de Licópolis, CDM, p. 6 Brinkmann.

arquitectura del mundo es una obra divina, o la de que es la potencia divina la que controla el universo— que dificultan la caracterización del maniqueísmo como un anticosmismo *tout court*. Para los maniqueos, el mundo está caracterizado por la mezcla de lo más sagrado y de lo más despreciable, y de un modo que introduce una radical equivocidad en su valoración[90].

## LA TERCERA SERIE DE EMISIONES

Hasta el momento, la obra de la segunda serie de emanaciones había consistido en construir y disponer la realidad para dotarla de orden. Esta maquinaria cósmica, sin embargo, tiene por ahora un carácter eminentemente estático, por lo que necesita todavía ser puesta en movimiento. La dinamización de la obra creadora es precisamente la función capital de la tercera y última serie de emanaciones.

§43. *El Tercer Enviado*. Una vez realizada la obra cosmogónica del Espíritu Viviente, las figuras principales de la primera y la segunda serie de emanaciones —la Madre de los Vivientes, el Hombre Primordial y el propio Espíritu Viviente— se dirigen en oración al Padre de la Grandeza, a quien imploran envíe un guía que dirija el proceso de purificación del Alma Viviente. El Padre de la Grandeza los escucha y evoca a la figura denominada «Tercer Enviado», o, simplemente, el «Enviado»[91] (el *Presbeutēs* de las fuentes griegas y coptas, el *tertius legatus* de las latinas y el *Narisah* o *Mithra* de las iranias). A su vez, el Tercer Enviado procederá a la evocación de una multiplicidad de figuras divinas. No obstante, esto no debe impedir apreciar que, de modo similar a como en la segunda serie de evocaciones la figura central era la del Espíritu Viviente, en la tercera lo es el Tercer Enviado: éste representa toda la esencia divina presente en el universo creado, motivo por el cual es denominado «rey de la zona»[92].

Las primeras operaciones del Tercer Enviado (que éste lleva a cabo personalmente o a través de sus emanaciones) consisten en poner en funcionamiento los instrumentos de purificación creados por el Espíritu Viviente. Las tres ruedas del viento, el agua y el fuego que el Espíritu Viviente había creado y puesto bajo la supervisión del Rey de la Gloria evidentemente sólo cumplen su función salvífica si pueden girar y, con ello, separar la Luz y la Tiniebla; pues bien, estas ruedas son ahora

90. Cf. v. gr. Bianchi en Logan y Wedderburn 1983, p. 39.
91. LSc XI 59 (texto 2.2.8); Keph 115 (273, 26-28). Aunque las expresiones «primer enviado» y «segundo enviado» no se utilizan, hay que suponer que el primero sería el Hombre Primordial, y el segundo el Espíritu Viviente.
92. Keph 29 (82, 19).

accionadas y puestas en movimiento por el Tercer Enviado (o, según algunas fuentes, por una de sus emisiones, el Gran Arquitecto). Asimismo, el Tercer Enviado ordena poner en marcha el sol y la luna; éstos, constituidos por elementos puros, se mueven en sus órbitas circulares debajo de los planetas, pero en determinados momentos cambian el sentido de su movimiento, que se vuelve radial, y abandonan las regiones inferiores para atravesar todos los cielos en su viaje salvífico. Por esta razón, sol y luna son denominados «naves de Luz»: el sol, «nave del fuego viviente» y «nave del día»; la luna, «nave del agua viviente» y «nave de la noche»[93].

El carácter puro del sol y la luna y la función salvífica que cumplen explica que sean considerados no sólo como vehículos de la Luz, sino también como residencias provisionales de las principales entidades divinas de las tres series de emanaciones. La Madre de los Vivientes, el Espíritu Viviente y el Tercer Enviado establecen su residencia en el sol. Por su parte, la luna será considerada la sede del Hombre Primordial, de Jesús Esplendor y de la Virgen de Luz[94].

§44. *Las evocaciones del Tercer Enviado*. El Tercer Enviado evoca tres figuras divinas, cada una de las cuales evoca a otras tres, y así sucesivamente. La estructura de este universo luminoso es la siguiente[95]. El Tercer Enviado evoca a Columna de Gloria, Jesús Esplendor, Virgen de Luz; Jesús Esplendor evoca a Intelecto Luz, Gran Juez, Niño; Intelecto Luz evoca a Apóstol de Luz, Compañero, Forma de Luz; la Forma de Luz evoca a Ángel del trofeo, Ángel de la vestidura de luz, Ángel de la corona. A continuación procedemos a aclarar en lo posible este abigarrado conjunto.

La primera figura divina evocada es la llamada «Columna de Gloria». Como agente cosmológico, este eón recibe la denominación «El que sostiene el universo». Como agente de la salvación, es el conducto de los elementos divinos que van siendo salvados, sea precediendo a las naves de la luna y el sol, sea siguiéndolas[96]. Los maniqueos parecen haberla identificado con la Vía Láctea (la cual, en tanto que realidad visible, constituiría una prueba ulterior de la credibilidad de la doctrina). En realidad, la Columna de Gloria, más que una nueva hipóstasis, es

93. Cf. Keph 3 (24, 10ss); Keph 29 (82, 29ss); TMC, pp. 118-117 Chavannes y Pelliot. Para una explicación más completa de esta función, cf. *infra*, §71.

94. Cf. Keph 29 (82, 29 - 83, 1); Keph 3 (24, 8-20).

95. Esquema nítidamente expuesto en Keph 7 (texto 1.3.5).

96. La primera versión, v. gr. en Keph 2 (20, 25-29); la segunda versión está testimoniada en AA VIII, 7. Dado que en la práctica la Vía Láctea atraviesa la bóveda celeste de abajo arriba en dirección al cénit, ambas interpretaciones eran posibles; cf. Panaino en Cirillo y Van Tongerloo 1997, pp. 272-273.

un concepto transversal que representa y asume el estado del universo creado, la «zona», en el momento en que el Tercer Enviado inicia su misión. En la medida en que representa el conjunto de las almas o elementos de Luz salvados, es denominada «Hombre Perfecto»[97], un concepto próximo a la imagen paulina del «Cristo pleno» o cuerpo místico[98]; se trata, pues, de un «Jesús glorioso», distinto y posterior al *Iesus patibilis* o «Alma Viviente» representado por los elementos luminosos todavía prisioneros del mundo de la Tiniebla[99].

La segunda evocación del Tercer Enviado es Jesús Esplendor, «por medio del cual se da la vida eterna»[100]. Jesús Esplendor —el Xradešahr de los textos iranios— es denominado también «el comienzo de todos los liberadores» y «el padre de todos los apóstoles»[101]; de él afirma el *Šābuhragān* que es quien envía «de época en época sabiduría y conocimiento a los hombres»[102]. Su importancia —debida a su función eminentemente soteriológica— hace que en otros textos esta figura sea presentada no como evocación del Tercer Enviado sino como una emanación directa del Padre de la Grandeza, por tanto como independiente respecto a la figura del Tercer Enviado[103].

La tercera evocación del Tercer Enviado es la Virgen de Luz, la «gloriosa sabiduría». En otras versiones se habla de las doce Vírgenes de Luz[104], cuyos nombres corresponden a doce cualidades o virtudes: la realeza, la sabiduría, la victoria, la persuasión, la pureza, la verdad, la fe, la paciencia, la rectitud, la bondad, la justicia y la luz. Se trata evidentemente de los atributos salvíficos del Tercer Enviado, de manera semejante a como los eones del Pleroma valentiniano son los modelos de la constitución del Salvador[105].

97. V. gr. Keph 2 (20, 15); Salt 133, 24-25 (Salmo de los errantes 1: texto 1.3.30).
98. Cf. Ef 4,12-13; ExTh 42,1-3.
99. Según algunos textos, la Columna de Gloria está compuesta por doce miembros. Los cinco primeros reasumen los cinco «intelectivos» o vestiduras del Hombre Primordial; los cinco siguientes reasumen los cinco hijos del Espíritu Viviente; los dos últimos son una personificación de las actitudes fundamentales de la fe: la Llamada y la Respuesta. Cf. Keph 4 (25, 25-30); Salt 139, 26-28 (Salmo de los errantes 2: texto 1.3.31).
100. Keph 7 (35, 13-14).
101. Cf. resp. Keph 11 (44, 6); Keph 2 (20, 3-5).
102. Cf. resp. Keph 11 (44, 6); Sab (M 519 I + M 473 I).
103. Cf. Keph 16 (49, 29-30). La independencia es visible asimismo en el hecho de que se les atribuyen residencias distintas: el Tercer Enviado mora en el sol, mientras que Jesús Esplendor en la luna. Sobre la acción y relevancia de Jesús Esplendor, cf. §48 y Franzmann 2003, pp. 27-49; Heuser, en Heuser y Klimkeit 1998, pp. 55-58.
104. Cf. Keph 4 (25, 21-22); Teodoro bar Kōnī, LSc XI 59, p. 316 Scher.
105. El número doce ha sugerido a algunos intérpretes que estas vírgenes representan el Zodíaco. Sin embargo, el Keph 69 (texto 1.3.21) enseña que el Zodíaco pertenece totalmente a la esfera arcóntica.

Por lo que respecta a las evocaciones de Jesús Esplendor, la primera es el Intelecto Luz, llamado igualmente «el padre de todos los apóstoles»[106]. Se trata de la potencia espiritual por medio de la cual Jesús Esplendor opera su obra salvífica. En este sentido, el Intelecto Luz se asimila al Espíritu Paráclito invocado en uno de los *Salmos de los Errantes* en el contexto de la promesa del Jesús del Cuarto Evangelio de enviar un «Paráclito»[107]. En el desarrollo de la soteriología, el Intelecto Luz redime a los cinco «intelectivos» del Hombre Primordial, es decir, a los elementos luminosos mezclados con la Tiniebla[108]. La segunda evocación de Jesús Esplendor es el Gran Juez, con función claramente escatológica. La tercera evocación es el Niño, de significado impreciso y variable[109].

A su vez, el Intelecto Luz procede a las evocaciones por medio de las cuales realizará su misión como enviado de Jesús Esplendor. La primera es el Apóstol de Luz, «el que viene en su momento»[110]; aunque la expresión puede aplicarse a todos los profetas auténticos (Buda, Zoroastro, el Jesús terreno...), en los textos se refiere por antonomasia a Mani, el iluminador. La segunda evocación es el Compañero o Gemelo (*Sýzygos*) de Mani, que desempeña respecto a él funciones de revelador, guía y protector[111]. La tercera evocación es la Forma de Luz, expresión que se refiere al elemento luminoso presente en los creyentes; esta Forma de Luz evoca a su vez tres entidades con función escatológica[112].

§45. *La «seducción de los arcontes». Zoogénesis y fitogénesis.* La acción del Tercer Enviado no se agota en el hecho de poner en movimiento la maquinaria macrocósmica de purificación de la Luz, sino que está también directamente relacionada con la aparición del mundo animal y vegetal, así como con la del ser humano[113].

Con el objeto de sustraer a las fuerzas tenebrosas la mayor cantidad posible de la Luz que habían devorado, el Tercer Enviado idea una nueva estratagema. Ésta, de flagrante contenido erótico, presenta características completamente míticas y es conocida como «la seducción de los

106. Keph 7 (35, 21-23).
107. Salt 133, 32.
108. Keph 38 (95, 16-19). Un gran tratado en dialectos iranios sobre *El Intelecto Luz* ha sido reconstruido por W. Sundermann (cf. Sundermann 1992). El *Tratado maniqueo chino* (texto 1.6.1) es una versión de este texto iranio.
109. En el Keph 38 (92, 7), el niño es Jesús. En el Salmo de Tomás 1 (Salt 204, 25) el niño es el Hombre Primordial. Para el tema del niño en los gnósticos, cf. Hipólito, Ref VI 37, 7 y el frag. 7 de Valentín.
110. Keph 7 (36, 4).
111. Sobre el *Sýzygos*, cf. §5.
112. Keph 7 (36,10-20). Sobre estas figuras, cf. *infra*, §76.
113. Cf. Villey 1985, pp. 160ss.

arcontes»[114]. El Tercer Enviado se manifiesta en los cielos a los arcontes bajo el aspecto de una criatura andrógina, es decir, bajo la figura de un hombre desnudo (el «Adán luminoso») y de una hermosa doncella (la Virgen de Luz) o de varias doncellas (las doce vírgenes de Luz)[115]. Excitados por la visión de la belleza de la doncella, los arcontes masculinos derraman su esperma en forma de eyaculación, y con ello expelen el elemento luminoso que habían engullido; por su parte, los arcontes femeninos, excitados al ver al Adán luminoso, hallándose grávidos por su propia naturaleza, abortan[116].

El esperma de los arcontes masculinos es todavía una mezcla de Luz y Tiniebla, pero el Tercer Enviado logra separar una parte del elemento luminoso y hacerlo remontar a la esfera superior. Otra parte del esperma cae al mar y genera un monstruo que es imagen del Rey de la Tiniebla[117]; el mito narra que Adamas de Luz, uno de los cinco hijos del Espíritu Viviente, es enviado contra este monstruo y lo vence (presuntamente en el período escatológico). Una tercera parte del esperma cae sobre la tierra árida y hace brotar cinco árboles, que representan la totalidad del mundo vegetal.

Por su parte, los abortos de los arcontes-hembra caen a tierra, se convierten en demonios (denominados en los textos iranios Ahremen y Āz) y devoran los brotes de los árboles y las plantas, absorbiendo así elemento luminoso; luego se ponen a copular entre ellos y generan todas las clases de animales[118]. Según este mito etiológico, destinado a explicar el nacimiento de los reinos vegetal y animal —y que tiene precedentes claros en varios textos gnósticos[119]—, los vegetales contienen más elemento luminoso que los animales (extremo que revestirá importancia a la hora de comprender el comportamiento alimenticio de los maniqueos).

§46. *Antropogonía como estrategia diabólica*. Ante las acciones del Tercer Enviado, la Tiniebla —personificada ahora por la Concupis-

114. Expresión ideada por Cumont 1908, pp. 54-68. Otras variantes de este mito tienen como protagonistas no al Tercer Enviado, sino al Espíritu Viviente y a la Virgen de Luz: cf. Keph 28 (80, 25-29). Estas diferencias han sido interpretadas como tres versiones diferentes del mito etiológico, que explican cada una un aspecto distinto de la realidad (cf. Stroumsa 1984a, pp. 152-158).

115. Cf. v. gr. Salmo de Tomás 8 (texto 3.35); Teodoro bar Kōnī, LSc XI 59, p. 316 Scher; *Tesoro* (citado en NatB 44: texto 1.1.4).

116. Cf. M 7981 R II - V I. Agustín atribuye el aborto a la incapacidad de los arcontes hembras de soportar la rotación del círculo del Zodíaco, y al consiguiente vértigo; cf. CF 6, 8.

117. Cf. M 7981 R I: texto 1.1.2; Keph 38 (92, 22): texto 1.3.11. Cf. Keph 44 (113, 26 - 115, 31).

118. Keph 48 (122, 24 - 123, 11).

119. Cf. Ireneo, AH I 24, 1-2 (Satornilo); AH I 30, 6 (ofitas); ApocJn (NHC II 1); HipArc (NHC II 4); OrMun (NHC II 5).

cencia— advierte el peligro de quedarse sin la Luz de la que se había apoderado, por lo cual excogita un expediente para retener la mayor cantidad posible de substancia luminosa: la creación del ser humano[120]. Si anteriormente es la Luz la que había empleado estratagemas para vencer a la Tiniebla, ahora es ésta la que —al parecer como reflejo mimético de aquélla[121]— idea una suerte de contracreación para alcanzar sus propósitos.

Las tradiciones maniqueas divergen ligeramente en este punto. Según las noticias de Teodoro bar Kōnī, an-Nadīm y los textos iranios, el Arconte tenebroso crea un demonio macho, Ascalún o Saklas, y un demonio hembra, Namrael o Nebroel[122]. El demonio macho devora a todos los abortos masculinos, y el demonio hembra a todos los femeninos; de este modo absorben todo el elemento luminoso que residía en aquéllos. Una vez hecho esto, la pareja copula, como resultado de lo cual Nebroel engendra primero a Adán y luego a Eva[123]. El plan diabólico consiste en intentar perpetuar el cautiverio de la Luz en la Materia por medio de la lujuria[124], en la medida en que a través de la reproducción y en la multiplicación de los individuos la Luz se divide y se disemina progresivamente en los sujetos humanos, dificultando así cada vez más la salvación. Tanto el macrocosmos como el microcosmos —el cuerpo— fueron formados de la materia demoníaca, pero el mundo se convirtió en una prisión para los demonios bajo el dominio de la Columna de Gloria, y el hombre en una prisión para la Luz bajo el dominio del deseo.

Los textos coptos y Alejandro de Licópolis ofrecen de la antropogonía versiones más sobrias, mucho más parecidas a los mitos antropogónicos gnósticos. Escribe Alejandro: «En el sol es visible una imagen que se asemeja a la forma del hombre, y en su deseo de remedarla, la Materia hizo al hombre a partir de ella misma, en virtud de su completa

120. Tema clásico en las corrientes gnósticas, cf. Ireneo, AH I 24,1 (Satornilo); ApocJn (NHC II 1) 14, 20 - 15, 13; HipArc (NHC II 4) 87, 13 - 88, 3; OrMun (NHC II 5) 112, 26 - 113, 20. El tema es conocido también por el hermetismo (cf. Poim, CH I 13-14). Mani ofrece su propia versión del mito: los arcontes confeccionan una mera imitación externa de la «imagen y semejanza» del Tercer Enviado.

121. El carácter de remedo de esta creación está muy claro en el TMC, pp. 119-117 Chavannes y Pelliot (texto 1.6.1).

122. Cf. Keph 56 (137, 12 - 144, 12). En algunos textos iranios, reciben los nombres de «Mazan» y «Asrēštar», respectivamente; cf. Sab (M 472 I + 487 b R). El nombre «Saklas» —probablemente de origen semítico— aparece también en textos de Nag Hammadi, como ApocJn (NHC II 1) 11, 17; HipArc (NHC II 4) 95, 7; EvEg (NHC III 2) 57, 16ss.

123. Teodoro bar Kōnī, LSc XI 59, p. 317 Scher; Cap VII, 3. Para una descripción muy detallada, cf. M 7984 I R II - V II; M 7982 R I - V II; M 7983 I R I - V II (MM I, pp. 191-201).

124. Cf. Agustín, NatB 44.46; CF 20, 15.

mezcla con la potencia»[125]. El principal texto copto es el *Kephalaion* 55: «El Enviado manifestó su imagen en el mundo. Los arcontes y las potestades del mundo vieron aquella imagen y produjeron sus propias formas de acuerdo con aquella imagen; se trata de Adán y Eva»[126].

Al cabo, las dos versiones reseñadas coinciden en enseñar que el cuerpo de Adán y Eva procede de los arcontes y que en su seno contiene elemento luminoso. Los diversos relatos acerca de la generación de los protoplastos transmiten, pues, dos lecciones igualmente decisivas para comprender la antropología y la soteriología maniqueas. Por una parte, si el creador del macrocosmos es el demiurgo divino, el creador del cuerpo es la Tiniebla: siendo el cuerpo el resultado de una unión monstruosa y lujuriosa, por él el ser humano está vinculado a la naturaleza animalesca de los arcontes; la substancia y la finalidad del cuerpo humano son diabólicas, pues en los humanos está presente la maldad y negatividad que caracteriza a los abortos y a los demonios[127]. La corporalidad material del ser humano es así la expresión de la voluntad de poder de las Tinieblas sobre la substancia luminosa en el intento extremo de contrarrestar la actividad liberadora de la máquina cósmica construida por las entidades divinas para separar las naturalezas mezcladas[128]; de este modo se justifica en el maniqueísmo el desprecio por la corporalidad, y en particular por la actividad reproductora humana.

Por otra parte, empero, el ser humano es el principal depósito de la Luz caída en manos de la Tiniebla: en él se concentra la mayor parte del elemento luminoso extraviado (el resto se hallaba en las plantas y, en menor medida, en los animales). En cuanto concentración máxima de Luz y por haber sido creado a imagen del Tercer Enviado, este ser no es sólo de origen divino, sino que está dotado de una especialísima dignidad entre las criaturas que habitan la región sublunar: en los humanos, la conciencia y la inteligencia alcanzan un nivel que determina su capacidad de actuar a favor de toda el Alma mezclada[129], aunque obviamente esa capacidad debe ser actualizada. El ser humano será, de hecho, el perno sobre el que se desarrolle la obra salvífica.

125. CDM, p. 7 Brinkmann («Materia» equivale en el texto de Alejandro al Arconte tenebroso de las demás fuentes).

126. Keph 55 (133, 12-14); cf. Keph 16 (56, 23-26) y Keph 56-57.

127. Cf Agustín, NatB 46. No se olvide que ya la concepción precósmica del mundo de la Tiniebla asociaba estrechamente la reproducción desenfrenada con la violencia y el canibalismo prevalecientes en el mundo oscuro (cf. §25).

128. Keph 64 (157, 28-34). El Keph 55 (texto 1.3.14) deja claro que el ámbito divino no se complace en el cuerpo humano.

129. Keph 64 (157, 12ss).

§47. *El estado obnubilado del Alma Viviente*. Gracias a la acción del Hombre Primordial, el Reino de la Luz permanece a salvo de las insidias de la Tiniebla, aunque una parte de ella —los cinco elementos luminosos que conforman el alma del defensor del Bien, el Hombre Primordial— queda mezclada con la Tiniebla. De esa Luz, una porción es recuperada gracias a las acciones del Espíritu Viviente y el Tercer Enviado. Pero queda todavía una porción no desdeñable diseminada y cautiva en el mundo y en los cuerpos, que sigue siendo una parte de Dios[1]. Esta «Alma Viviente», extranjera con respecto a un universo cuya materia es la substancia demoníaca, ha de ser liberada y devuelta a su origen para que pueda obtenerse la salvación e integridad sin fisuras —*sōtēría*— del Reino de la Luz.

Como cabe deducir de lo expuesto, la idea del «Alma Viviente» no es antropocéntrica: lo que es considerado «Alma Viviente» no está circunscrito al ámbito humano, sino que abarca todas las porciones de Luz en la naturaleza, sea en el reino vegetal, animal o mineral[2]. Entre todas las partículas de Luz diseminadas en el universo hay consubstancialidad y comunión ontológica, pues todas tienen idéntico origen: su separación aconteció únicamente como resultado de la «primera guerra»[3]. En el CMC se pone en boca de Mani esta solemne afirmación: «Mi alma [...] es alma de todos los mundos»[4]. El mismo pensamiento aparece en los textos coptos —«Vosotros mismos debéis ser purificadores y redentores de vuestra alma, que está establecida en todo lugar»— y en la

1. Así, por ejemplo, los recitadores del más extenso de los «Salmos de Heráclides» acaban manifestando su esperanza de vivir eternamente en el reino de la Luz con palabras que declaran su parentesco con las realidades superiores: «Y podamos vivir con nuestros parientes por toda la eternidad» (Salt 202, 22). En el CMC 16, 4-5 se refiere a lo que ha de ser salvado como los «miembros» de Dios; para una expresión casi idéntica, cf. CMC 107, 9-10; Simplicio, IEE, pp. 323 y 342 Hadot. En Salt 160, 1 se dice: «El alma que hay en él [scil. el cuerpo] es el Hombre Primordial». La consubstancialidad del alma con Dios se afirma con claridad en otros textos; cf. v. gr. Cap VII, 6. La idea de que el alma es un fragmento del alma del mundo es también una noción estoica.

2. Efrén el Sirio informa de que según los maniqueos debe darse honor y gloria no sólo a la humanidad, sino a todas las porciones de Luz, pues todas derivan de una esencia gloriosa (frag. 15 Reeves: texto 2.2.6). Según Tito de Bostra, Mani «no se avergüenza de decir que las piedras están animadas» (CMan II, 35; cf. Teodoreto, HFC I 26, col. 380 Migne).

3. Cf. Keph 72 (178, 13ss).

4. CMC 23, 7-10.

versión del mito maniqueo transmitida por Teodoro bar Kōnī, según la cual, cuando Jesús desciende para despertar a Adán, muestra a éste su alma (*napšeh*) diseminada en el mundo[5]. En la visión maniquea, el alma de Adán —o la de Mani— no es sino un fragmento de un alma original más grande, el Alma Viviente[6]. Así pues, el alma no es, en rigor, una entidad monádica. En este sentido, en perspectiva maniquea es preferible afirmar que el ser humano tiene una cierta cantidad de alma, a decir que posee un alma individual.

Esto contribuye a explicar la función de los seres humanos en el dispositivo soteriológico. Que el ser humano, en cuanto formado a imagen del Tercer Enviado, posea una posición singular en el universo[7] no es sólo un privilegio, sino sobre todo una responsabilidad: es precisamente la consubstancialidad del ser humano con el resto del Alma Viviente lo que da cuenta del imperativo de desarrollar una tarea a favor de la liberación de la totalidad de la Luz.

El Alma Viviente es denominada también en algunos textos *Iesus patibilis* o «Jesús sufriente»[8], así como «Cruz de Luz»[9]. Dado que el Hombre Primordial es denominado asimismo «Hijo de Dios», la dimensión de él que queda vinculada a la Materia y sufre es equiparada por los maniqueos a la figura cristiana del Hijo de Dios que padece; y si el Jesús cristiano es crucificado, así también la Luz coextensiva con el alma del Hombre Primordial es imaginada de modo gráfico y pregnante como crucificada y sufriente en el mundo[10]. Sin embargo, en perspectiva maniquea este sacrificio no es único y singular, sino colectivo; la verdadera

5. Cf. resp. Keph 26 (77, 18-20) y LSc XI 59, p. 317 Scher. Cf. Salt 86, 27-30 («la Cruz de Luz que da vida al universo [...] es mi alma»).

6. Cf. J. BeDuhn, «The Metabolism of Salvation: Manichaean Concepts of Human Physiology», en Mirecki y BeDuhn 2001, pp. 5-37, esp. 8.

7. Cf. *supra*, §46.

8. Agustín, CF 20, 2. Se ha argumentado que esta designación puede haber sido acuñada por el maniqueo Fausto (Wurst, en Emmerick *et al.* 2000, pp. 648-657). Esto es posible, pero nótese la semejanza con la expresión *dýnamis pathētikē* usada por el neoplatónico Alejandro de Licópolis.

9. Salt 160, 14-15; Keph 63 (156, 29-30); Keph 85 (208, 15 - 213, 20); Keph 112 (268, 25-27): «La Cruz de Luz, que sufre en la totalidad, estando presente en lo visible y en lo invisible». Cf. Rose 1979, pp. 99-103. Sobre la Cruz de Luz, cf. HchJn 97-102. Cruz de Luz y Alma Viviente se identifican en Keph 63 (156, 29-30).

10. El alma está «crucificada en la Tiniebla», como dice gráficamente Keph 17 (55, 20). Los maniqueos atribuían a árboles y plantas sensibilidad para el dolor y la capacidad de expresar emociones (y llanto), como lo atestigua Agustín en numerosos pasajes, v. gr. CF 6, 4; 16, 28; Conf 3, 10, 18; MorM 17; Haer 46, 12 («Realmente opinan que las hierbas y los árboles viven de tal modo que creen que la vida que hay en ellos es sensible, y que se duelen cuando son dañados; así que nadie puede arrancar o desgajar algo de ellos sin sufrimiento»). Esta idea es expuesta de modo elocuente en el CMC 6-12, que cita a palmeras, el agua y la tierra como realidades sufrientes; cf. Keph 115 (273, 28) y Keph 58 y 59.

pasión y crucifixión de Cristo no es un acontecimiento ocurrido una sola vez en un lugar específico (la Palestina del siglo I), sino el sufrimiento constante de la Luz aprisionada en la Materia[11]. La «crucifixión», que ya en la tradición cristiana había empezado a perder su específico sentido histórico para convertirse en un acontecimiento soteriológico y de validez universal, pierde ahora del todo su conexión con la historia para ser entendida en sentido puramente cosmológico: el proceso universal es una pasión del Dios que se salva a sí mismo. Esta idea del Alma Viviente, con la universalización de la crucifixión que comporta, no se encuentra sólo en el ámbito norteafricano, sino también en las fuentes orientales: es, por tanto, patrimonio común del maniqueísmo[12].

Podría decirse que esta Alma Viviente se halla doblemente fuera de sí, en la medida en que habita en una realidad que no es la suya y en que es ignorante de su propia patria. Diversos textos describen de modo elocuente el penoso estado de inconsciencia en que se encuentra: «[El alma] asumió el error y el olvido. Olvidó su esencia, su raza y su familia, al desconocer la puerta del lugar donde se le reza y se le invoca»[13]; «Los cinco cuerpos luminosos, al padecer semejante sufrimiento, severa prisión y encadenamiento, olvidaron su mente primitiva, como los locos y los borrachos»[14]. El olvido, la ignorancia, la enfermedad, el cautiverio, la esclavitud, la embriaguez y la locura —como el sueño o incluso la muerte— son algunas imágenes que ya habían sido utilizadas para describir la situación del Hombre Primordial tras el choque con la Tiniebla[15], y que se emplean con frecuencia en los textos maniqueos (y gnósticos) para representar el estado de pérdida en que se encuentra el alma mezclada con la Materia.

Ahora bien, si obviamente estas imágenes de pasividad implican la existencia de un problema y una negatividad, la deficiencia que expresan no debe ser comprendida como parece a primera vista, es decir, como si entrañase un defecto ontológico, axiológico o moral en el Alma Viviente. De modo parecido a como el estado inconsciente del Hombre Primordial tras su primer choque con la Tiniebla, lejos de ir en detrimento de su valor, es más bien un signo de su heroísmo, así también

11. Para los maniqueos, toda el Alma Viviente representaba la «carne y sangre» de Jesús; cf. CMC 97; *Himnario chino* 253-254. Esta generalización pudo querer ser justificada mediante las cartas del apóstol Pablo: «Pues sabemos que toda la creación lanza un gemido universal y anda con dolores de parto hasta el presente» (Rom 8, 22).

12. Hasta el punto de que se ha afirmado que en esta idea de la animación y el sufrimiento universales puede encontrarse una de las más antiguas intuiciones de Mani; cf. Villey 1985, p. 177.

13. Keph 38 (96, 2-5).

14. TMC, p. 118 Chavannes y Pelliot; cf. CMC 16, 2-14 (cautiverio); 17, 3-4 (ignorancia); CMC 22, 14 (olvido); CMC 107, 9-10 (esclavitud).

15. Cf. *supra*, §35.

el estado de momentánea impotencia en que se halla el Alma Viviente —ser divino— no es prueba o resultado de su desidia, pecado o caída, sino de la existencia de una depravada conjura del Mal. En perspectiva maniquea, esta inconsciencia no es tanto un signo de deficiencia cuanto de dignidad[16]. La única deficiencia que cabe ver aquí es en términos gnoseológicos, pero el valor de la Luz que es la verdadera identidad del maniqueo no se ve menoscabado por el hecho de que las almas estén en ignorancia. De hecho, en perspectiva maniquea, aun cuando el Alma se haya olvidado de sí y de su patria, no podrá sino conservar un anhelo secreto que le hará abrirse espontáneamente y aceptar la revelación de la verdad en el momento en que ésta se le manifieste. Por consiguiente, y por paradójico que resulte, el simbolismo empleado expresa la superioridad axiológica del Alma Viviente y su identidad con el Bien.

§48. *El despertar de Adán*. Adán, como primer ser humano, es también un prototipo de las vicisitudes del Alma Viviente. Dado que el responsable de la plasmación de su cuerpo es la potencia de la Tiniebla[17], en un primer momento Adán (los textos se refieren a él, y no a Eva) es presentado como sometido a los arcontes e ignorante de la presencia en él del elemento luminoso. Un fragmento iranio describe su estado en estos términos: «La Materia hizo al primer hombre ciego y sordo, inconsciente y desorientado hasta el punto de no conocer su primer origen ni su raza; creó el cuerpo y la prisión, y encadenó el alma, que perdió el conocimiento»[18]. Obsérvese que Adán se encuentra en una situación crítica similar a aquella en la que se había encontrado en el tiempo mítico el Hombre Primordial: inmerso en un profundo torpor y a merced de los demonios de la Tiniebla. Este paralelismo permite vislumbrar ya el curso ulterior de los acontecimientos, que contiene la reacción del ámbito de la Luz.

En efecto, el mito sigue narrando que los cinco hijos del Espíritu Viviente imploran al Enviado, a la Madre de Vida, al Hombre Primordial y al Espíritu Viviente que envíen un salvador al hombre para purificarlo y proporcionarle conocimiento[19]. El Reino de la Luz envía entonces a una figura salvífica, la cual toma nombres diferentes en las fuentes: Hijo de Dios o Jesús Esplendor. Esta figura despierta a Adán de su profundo sueño y, como un eficaz exorcista, le libra de las fuerzas diabólicas que lo poseen, tras lo cual Adán vuelve en sí y reconoce su identidad: «Jesús

16. Esta conclusión es aplicable tanto al simbolismo maniqueo como al gnóstico; cf. Bermejo 1998, pp. 223-234.
17. Cf. §46.
18. Esta situación de ignorancia es descrita, v. gr., en los frags. M 7983 I V II; M 7983 II R I (texto 1.1.2); S 9 + S 13 (texto 1.5.13).
19. An-Nadīm, Fihr, p. 59 Flügel (p. 784 Dodge): texto 2.3.1.

Esplendor se acercó a Adán el Inocente y le despertó del sueño de la muerte»[20]. Los *Kephalaia* dicen que Jesús Esplendor «dio la esperanza a Adán»[21], y que es él quien aporta la revelación. Lo que tiene lugar entre Jesús Esplendor y Adán es otro episodio primigenio y paradigmático de concesión de conocimiento por parte del portador de la gnosis; así se entiende que esta figura luminosa sea designada como «el padre de todos los apóstoles». Esta escena de anámnesis salvífica de Adán coincide con la narrada en el *Ginza* mandeo, en el que el redentor Hibil-zīwā despierta a Adán del olvido del mundo material.

Según an-Nadīm, que relata los primeros pasos de Adán, Jesús Esplendor ilustra a éste acerca de los seres celestiales y demoníacos, y le amonesta acerca de Eva, es decir, le prescribe la continencia absoluta (que es, obsérvese, la regla de los elegidos maniqueos[22]). La fuente árabe se extiende luego en una reseña de coitos e incestos de Eva con los arcontes y con sus retoños; el resultado de esta orgía son Caín y Abel, hijos de los arcontes, cuyas historias siguen la narración bíblica. Luego Eva seduce a Adán y engendra de él a Set. Adán posee más elemento luminoso que Eva, y por este motivo Set tiene una forma más divina, por lo cual es perseguido por los arcontes, hasta que el cielo envía a una potencia denominada Corona de Gloria para protegerlo[23].

Ni la tradición maniquea ni la bíblica explican cómo se propagó la raza humana a partir de los primeros seres humanos o protoplastos. El maniqueísmo da por supuesto que los seres humanos no observaron la continencia y que cayeron víctimas de la perversión del acto generativo, sometiéndose por ende al mundo de la Tiniebla. Este triste estado de sumisión deja ya suponer que la humanidad subsiguiente tendrá necesidad de ser salvada.

§49. *La sucesión profética de reveladores*. El estado aturdido de la humanidad postadamítica implica que ésta necesita del auxilio divino para recuperar la conciencia de su origen y su identidad, y poder así ser salvada y contribuir ella misma a salvar el resto del Alma Viviente[24]. El maniqueísmo postula que, si bien Mani es el último y definitivo revelador, la humanidad ha recibido anteriormente toda una serie de emisarios enviados por la divinidad[25]. La entidad celeste conocida como el «Apóstol de Luz», a su vez bajo la dirección y guía del Intelecto Luz

20. Teodoro bar Kōnī, LSc XI 59, p. 317 (texto 2.2.8).
21. Cf. Keph 17 (56, 25); Keph 60 (152, 7-17); Sab (M 519 I + M 473 I).
22. Cf. *infra*, §59.
23. Fihr, p. 59 Flügel (p. 784 Dodge): texto 2.3.1
24. Cf. M 9 I V (MM II, p. 298; texto 1.5.10).
25. Cf. Keph 1 (12ss); frags. iranios M 42, M 299 a, T II D 126; Ang VI, 61; pasaje del *Šābuhragān* citado por al-Bīrūnī.

—evocación de Jesús Esplendor, a su vez procedente del Tercer Enviado[26]—, se habría manifestado periódicamente en forma humana para proclamar el mensaje maniqueo de redención. De esta manera, lejos de todo parroquialismo, Mani mantuvo que desde el principio y de forma continuada —como afirma v. gr. el Kephalaion 1— a la humanidad no le han faltado reveladores de la verdad[27].

La idea de una sucesión cíclica de reveladores a lo largo de la historia no es, como tal, original de Mani. Ya el judeocristianismo elcasaíta en que éste se educó mantuvo la creencia en un envío cíclico de profetas[28], una doctrina que aparece asociada también con la literatura pseudoclementina[29] y con el cristianismo ebionita[30], y que podría haber sido desarrollada a partir de una reflexión sobre el texto bíblico del libro de la *Sabiduría*[31]. Mani, pues, recibió en herencia esta idea, aunque introdujo en ella profundas y significativas mutaciones. Por una parte, eliminó de esa serie de reveladores a los representantes del judaísmo, dejando en ella sólo a figuras míticas (Adán, Set, Henós, Noé, Sem, Henoc) anteriores a Abrahán[32]: este personaje es considerado en la Biblia el inicio de la alianza de Yahvé con Israel, y desde luego otras figuras posteriores como Moisés o Esdras eran figuras indisolublemente unidas en la tradición a la identidad judía; por el contrario, los patriarcas antediluvianos y anteriores a la Alianza eran más fácilmente convertibles en portadores de un mensaje universalista y ecumenista[33]. Por otra parte, Mani expandió considerablemente la serie de reveladores, incluyendo en ella a los personajes considerados fundadores de las grandes religio-

26. Cf. *supra*, §44.

27. Obsérvese, pues, que cuando Mani, a imitación de Pablo, se llama a sí mismo en sus cartas «apóstol de Jesucristo», se refiere a Jesús Esplendor, no al Jesús terreno; cf. Schaeder 1927, p. 151.

28. Cf. CMC 62; 86-87. Los estudiosos discrepan sobre si la profetología de Mani pudo ser inspirada por la cristología de los bautistas con los que se formó (a favor, cf. Reeves 1996, p. 8; en contra, Luttikhuizen 2006, pp. 170-184, esp. 181).

29. HomPs 1, 19; 2, 4-12; 3, 17-28; 11, 19; Recogn 1, 16.21; 2, 22.4; 8, 59-62; 10, 51.

30. Epifanio, Pan 30, 3, 1-6. Los ebionitas consideraban a Jesús como el (verdadero) profeta anunciado por Moisés en Dt 18, 5.

31. En un elogio de la Sabiduría, se dice: «Sin salir de sí misma, renueva el universo; en todas las edades, entrando en las almas santas, forma en ellas amigos de Dios y profetas» (Sab 7, 27).

32. La mención de Abrahán en Aš-Šahrastānī (*Kitāb*, p. 192 Cureton) es sin duda una interpolación; cf. texto 2.3.2.

33. Las figuras de Adán, Setel, Henós, Sem y Henoc aparecen como apóstoles, en parte o en su totalidad, en varias fuentes, v. gr. CMC 48-60; Salt 142, 3-9; Keph 1 (12, 9-12); Hom 68, 15-19; fragmento M 299a (Turfán); todas las noticias de los polígrafos musulmanes sobre los maniqueos citan las figuras de Adán, Noé y Set. Aunque estos nombres aparecen en la Biblia, en ésta no se les atribuye capacidad profética ni literaria alguna. Sobre la posibilidad de que la figura de Set fuera bien conocida por Mani, cf. Stroumsa 1984a, pp. 145-152.

nes de su tiempo: Buda, Zoroastro y Jesús[34]. Además, Mani añadió a Pablo de Tarso en la línea que va de Jesús a él mismo[35], lo cual indica —al ser Pablo la bestia negra de los judeocristianos— una clara posición antielcasaíta. La transformación de la profetología judeocristiana tuvo lugar, pues, con claros propósitos universalistas[36].

En realidad, o Mani o algunos de sus sucesores pueden haber ido más allá, pues algunas fuentes —tanto paganas como cristianas— nos informan de que los maniqueos pretendían ver también en filosofías y creencias paganas prefiguraciones de su propia doctrina. No sólo de Buda o de Jesús, sino también del Hermes bajo cuyo nombre se puso el hermetismo, o incluso de Platón, sostuvieron que «fueron heraldos del Bien en el mundo»[37]. Por ejemplo, según Alejandro de Licópolis, la idea de la gigantomaquia en la mitología griega era aducida por los maniqueos como paralelo de su propia concepción de la lucha de la Materia contra Dios, y, por ende, como prueba de que la revelación de Mani había sido parcialmente anticipada también en esa tradición religiosa[38].

Esta doctrina de una sucesión intermitente de reveladores puede ser considerada la resolución a dos problemas que debieron de planteársele a Mani. Por una parte, dada la bondad de la Luz y su voluntad salvífica, resulta extraño pensar que la proclamación de la verdad hubiera tenido lugar únicamente en una etapa tardía de la historia, con la aparición de Mani. En cambio, con la idea de una serie de reveladores que actúa desde antiguo —y en las distintas zonas de la ecúmene— se evita el reproche que varios críticos paganos hicieron a los pensadores cristianos, a saber, el de por qué la acción de Dios a favor de la humanidad se produce tan tarde (*cur tam sero revelatus est*)[39] y de forma tan restringida[40].

34. Cf. v. gr. M 42 (texto 1.5.14). La crítica histórica no considera al judío Jesús de Nazaret como el fundador de una nueva religión. Respecto a la figura de Zoroastro, su misma historicidad ha sido cuestionada; cf. J. Kellens, *La quatrième naissance de Zarathustra*, Seuil, Paris, 2006; A. Cantera, *El zoroastrismo. Una introducción crítica*, Trotta, Madrid, en prensa.

35. Cf. v. gr. Keph 1 (13, 20ss); Aš-Šahrastānī, *Kitāb*, p. 192 Cureton.

36. Cf. Ort 1967, pp. 117-127; Tardieu ²1997, pp. 18-25.

37. Efrén, frags. 102-103 Reeves.

38. Cf. CDM, p. 8 Brinkmann.

39. Cf. Celso en Orígenes, CC IV, 7.

40. El mismo Celso comparó con sarcasmo a los cristianos, que pretendían ser los únicos depositarios de la revelación divina, a «un grupo de murciélagos, o a hormigas que salen de su nido, o a ranas que celebran sus sesiones al borde de una charca, o a gusanos que allá en un rincón de un barrizal tienen sus asambleas [...] y discursean así: 'A nosotros Dios nos revela y anuncia todo de antemano, y, abandonando todo el cosmos y el curso del cielo, y despreciando la tierra inmensa, con nosotros solos conversa, y a nosotros solos nos manda sus mensajeros'» (CC IV, 23).

Por otra parte, mediante su idea de la sucesión profética Mani afronta el reto que para un predicador supone la existencia de otras religiones y creencias: si la divinidad es una y la misma, resulta desconcertante que existan diferentes —y a menudo opuestos— mensajes religiosos, todos ellos presumiblemente apoyados en la experiencia. La respuesta de Mani es que las diversas religiones no son sino formas del mismo mensaje. En su origen, todos los mensajeros, independientemente del tiempo y el lugar, habrían proclamado una única enseñanza —coincidente con la maniquea— a la humanidad; como un texto copto pone en boca del profeta: «Todo lo que yo [anuncio] era ya poseído por las anteriores generaciones»[41]. Lo que ha ocurrido es que la oposición de la Tiniebla[42], el paso del tiempo y la introducción de novedades por parte de discípulos han ido produciendo una progresiva distorsión del mensaje.

De este modo, el maniqueísmo postula la existencia de un hilo conductor oculto, que se va desplegando en las diversas fases de la historia humana, una cadena de verdadera sabiduría encarnada a lo largo de las épocas y las regiones en hombres iluminados. Esta idea de largo alcance representa un punto de vista ciertamente original en la historia de las creencias, y posibilitó —a pesar de las disputas con religiones consideradas corrompidas con respecto a sus mensajes supuestamente prístinos[43]— una consideración tolerante y una considerable estima de las figuras de los fundadores de otras religiones[44]. En esta dialéctica de restauración y novedad, los otros discursos religiosos poseían una verdad relativa, postulándose su íntima conexión como manifestaciones parciales de una única Verdad. Resulta claro que Mani tuvo no sólo una visión amplia de la historia espiritual de la humanidad sino también una intensa autoconciencia de su lugar en esa historia.

§50. *El papel de Jesús en la serie profetológica*. Aunque incluido en una serie de precursores de Mani junto con Zoroastro y Buda, Jesús posee un lugar especial en el sistema maniqueo, no sólo porque —a diferencia de los otros— forma parte de su «panteón», sino también porque se le cita de un modo incomparablemente más abundante que

41. Hom 47, 18-19.

42. Sobre la oposición a Zoroastro y a Jesús, cf. v. gr. el himno parto M 42 R II. En el caso de Jesús, esa oposición se concreta, según el texto, en las actividades de Judas y las autoridades judías.

43. En varios textos, las demás religiones son consideradas adversarias del Bien: cf. v. gr. CMC 102; SermAl 76-83.

44. Esta consideración por Mani de elementos relevantes de otras religiones como elementos idénticos a concepciones propias ha sido definida como «inclusivismo»; cf. Hutter 1992.

a los demás[45]. Y esto, tanto en las fuentes occidentales —donde podría sospecharse una formulación cristianizada con propósitos proselitistas— como también en fuentes orientales en que el lenguaje empleado es de cuño zoroastriano o budista.

Las razones que explican la concesión a Jesús de un papel especial en la cadena profetológica son varias. Ante todo, Mani fue criado en un grupo judeocristiano en el que la principal autoridad religiosa debía de ser Jesús[46]. Además, muchas de las restantes corrientes cristianas con las que Mani se encontró —como el marcionismo, los grupos bardesanitas o distintas corrientes gnósticas— se remitían a Jesús como revelador. Por otra parte, Jesús había sido para muchos el último de los grandes reveladores, y había vivido sólo dos siglos antes de Mani; a diferencia de aquél, personajes como Buda o Zoroastro se perdían en la noche de los tiempos. Por todas estas razones, con la figura de Jesús Mani estaba familiarizado de un modo en absoluto comparable a como lo estaba con las de los otros presuntos eslabones de la cadena profética. Y si Mani lo estaba, entonces probablemente también muchas personas a las que se dirigía: la tradición evangélica debió de hacer que para la piedad de muchos resultase harto más fácil identificarse con la figura de Jesús[47]. Un motivo ulterior para ello debió de ser el hecho de que las tradiciones biográficas sobre Jesús hacían hincapié en el rechazo y el fracaso de su misión, y en particular en su injusta muerte a manos de hombres caracterizados por la perversidad[48]. Tal destino, ausente en las representaciones de Buda o Zoroastro, hacía de Jesús una figura especialmente susceptible de suscitar la piedad y la emoción, así como de convertirse en símbolo del «Alma Viviente» (denominada también, como hemos visto, *Iesus patibilis*[49]). La crucifixión de Jesús adquirió en el imaginario maniqueo un estatus ejemplar, hasta el punto de que tanto la muerte de Mani —que parece haber fallecido en prisión por agotamiento— como la pasión del Alma Viviente serán calificadas de «crucifixión»[50].

Aun así, para Mani y los maniqueos el Jesús terreno era una encarnación anterior de la figura salvadora que obraba en el propio Mani, es decir, un apóstol de Luz enviado por el Intelecto Luz o Jesús Esplendor. Por consiguiente, los maniqueos no admitieron la muerte real de Jesús,

45. En Keph 8 (37, 27) se llama a Jesús «hijo de la Grandeza». Sobre la importancia de la cristología maniquea, cf. Rose 1979; Franzmann 2003.

46. En CMC 79-80, 84, 91 hay diversas referencias a «los mandamientos del Salvador».

47. Obsérvese que, v. gr. en el CMC, la vida de Mani se conforma en varios lugares a la de Jesús.

48. Véase v. gr. el texto parto conocido como «Himno de la crucifixión» (texto 1.5.15).

49. Cf. *supra*, §47.

50. Cf. *supra*, §12.

que hería su sentimiento de la transcendencia divina y era contraria a su aversión a la materia[51]. A diferencia de la doctrina cristiana de la encarnación (que concibe a Jesús como un ser histórico, realmente encarnado y que ha existido sólo una vez), la profetología maniquea del retorno cíclico del profeta portador de salvación implica el docetismo, es decir, la idea de que él no se ha hecho realmente carne, sino sólo en apariencia[52]. Si el espíritu de Dios aparece sobre la tierra en formas siempre cambiantes, entonces se limita a inhabitar el cuerpo carnal, que es únicamente una forma aparente de la que el Intelecto divino se ha revestido. Los maniqueos justificaban esta posición mediante una lectura de las propias Escrituras cristianas[53]. Por tanto, la pasión y crucifixión de Jesús —como, por lo demás, también la pasión y muerte de Mani— carecen de valor redentor o salvífico en sentido cristiano. El carácter salvífico de la acción de Jesús radica en la enseñanza aportada a los hombres. Su crucifixión tiene indudable importancia, pero sólo como un paradigma de la crucifixión cósmica de la Luz que hace patente la suerte del alma en este mundo; como dice Alejandro de Licópolis: «Habiendo sido crucificado, suministró el conocimiento de que de este modo está también la potencia divina vinculada —crucificada— a la Materia»[54]. Así pues, el sacrificio de la cruz no posee un valor redentor, sino que tiene sólo el significado ejemplar de revelar que el mundo es una cruz gigantesca en la que la potencia divina se encuentra cautiva.

§51. *Mani como clímax de la sucesión profética*. Mani se consideraba, y fue considerado por sus seguidores, como el último de la mencionada serie de emisarios. Así se contiene en la declaración liminar del *Šābuhragān*, en cita de al-Bīrūnī: «La sabiduría y el conocimiento[55] han sido llevadas, en una secuencia perfecta, de una época a otra, por los apóstoles de Dios. Así, aparecieron en uno de los siglos (pasados) por medio del profeta llamado Buda (al-Bidada), en el país de la India, en otro por medio de Zoroastro (Zaradušt) en el país de Persia, y en otro además por medio de Jesús, en Occidente. Después de ellos ha llegado esta revelación, y la profecía se ha manifestado en el presente siglo por mí, Mani, apóstol del Dios de Verdad, en el país de Babilonia»[56]. Estas

51. Agustín, CF 14, 24; cf. Rose 1979, pp. 123-125.
52. Salt 175, 16 condena tajantemente a quienes hacen «nacer a mi Señor en una matriz [inmunda]»; cf. Cap. VII, 4; Agustín, Haer 46, 15.
53. En particular de Fil 2, 5-8, donde se dice que Jesús recibió la forma (*morphē*) de un siervo y una apariencia (*skhēma*) humana; cf. Keph 1 (12, 21-26); AA LIV, 11.
54. CDM, p. 7 Brinkmann; cf. Keph 60 (151, 14-15).
55. Seguimos la traducción de Tardieu, que corrige *'ilm* («conocimiento») por el *a'mal* («obras») del manuscrito; cf. Tardieu 1981, pp. 477-481.
56. Cf. Sachau 1879, p. 189; Agustín, CEpF 23.

palabras quieren decir dos cosas. Por un lado, Mani pensó de sí mismo que estaba en franca continuidad con los restantes reveladores, en particular con Zoroastro, Buda y Jesús[57]; la autoridad de éstos no se disputa sino que se reconoce sin ambages, por el hecho de que Mani creía que sus mensajes no diferían esencialmente, y porque provienen de la misma fuente sobrenatural de la que proviene la suya, es decir, del Intelecto Luz, la figura que envía e inspira a todos ellos. Por otro lado, Mani no es sólo uno más en una serie, sino que desempeña en ella una función muy especial, ya en la medida en que constituye su fin y su compleción.

Hay varios argumentos que Mani y sus seguidores aportaron para justificar el juicio de que aquél era la figura más importante en la historia de la revelación de la verdad y que gozaba de una posición única y clave en comparación con sus precursores: *a*) mientras que la actividad kerigmática de los precursores de Mani se había visto, en su opinión, restringida siempre a una zona específica del mundo —Buda llevó a cabo su predicación en India (y sus discípulos en Oriente), Zoroastro en Persia, Jesús en Palestina (y sus discípulos en Occidente)—, Mani huyó de delimitaciones geográficas, étnicas y culturales y confió igualmente a sus discípulos la expansión de su mensaje por toda la ecúmene y en todas las lenguas[58]; *b*) mientras que sus precursores no pusieron por escrito su mensaje (un dato históricamente correcto), dejando abierta a su muerte toda clase de interpretaciones y disputas doctrinales entre sus discípulos —lo que produjo inevitablemente que el mensaje se viera traicionado y corrompido por éstos[59]—, Mani restauró la enseñanza corrompida y la sustrajo a toda alteración al fijarla de modo inequívoco en el canon intangible de sus libros; *c*) a diferencia de los tiempos en que predicaron sus predecesores, el período en que aparece Mani se considera la era final[60], la antesala de la consumación de los tiempos: esta intensa conciencia escatológica hace que la de Mani sea la revelación definitiva y la última oportunidad de salvación para las almas humanas. Al menos en todos estos sentidos, se consideró que su sabiduría había evitado las limitaciones de las religiones precedentes y constituía algo cualitativamente superior.

El carácter decisivo de la misión de Mani es expresado en otra cita de al-Bīrūnī: «En su Evangelio, que ordenó según las veintidós letras del

57. En las Homilías sólo se menciona a Zoroastro y Jesús, y Mani aparece como «el tercer apóstol» (Hom 11, 23-27).

58. Cf. M 5794; Keph 1 (16, 5-11). Sobre el universalismo maniqueo, cf. *supra*, §13.

59. *Kephalaion* introductorio 8, 7-10; frag. M 5794 I. En relación al cristianismo, Mani debió de ser influido por Marción, quien mantuvo que el contenido de los evangelios había tergiversado el mensaje de Jesús.

60. «El Paráclito, el Espíritu de la verdad, el que vino a vosotros en esta última generación»: Keph 1 (14, 4-6).

alfabeto, dice que él es el Paráclito anunciado por el Mesías, y que es el sello de los profetas (*khātam al-nabiyyīm*)»[61]. La expresión «sello de los profetas»[62], siglos más tarde aplicada a Mahoma en el Corán (sura 33, 40), expresa la creencia de que Mani es quien cierra y completa la cadena de reveladores; haya o no sido empleada por Mani para designar su propia función —y el hecho de que esta formulación sólo se encuentre entre doxógrafos musulmanes suscita escepticismo al respecto—, expresa en todo caso con acuidad sus aspiraciones, así como la creencia de sus discípulos en su carácter especial.

Para entender mejor esta pretensión de Mani de constituir el final de la profecía, conviene reparar en el significativo hecho de que las tradiciones religiosas de cuyos supuestos fundadores Mani se consideró sucesor desarrollaron la idea no sólo de la existencia de anteriores reveladores, sino también de una figura salvífica futura. Así, la tradición elcasaíta parece haber cultivado la espera de un «verdadero profeta» aún por llegar. El mazdeísmo contempló la espera de tres hijos mesiánicos de Zoroastro (los *saošiants*). El budismo poseía la idea de Maitreya, el Buda futuro. Y el Jesús del Cuarto Evangelio anunció en forma de críptica promesa el envío de un futuro instructor autorizado, el Paráclito («defensor»)[63]. De hecho, Mani se presentó, sea como el receptor de la revelación del Paráclito, sea como el propio Paráclito[64], y así es designado a menudo en las fuentes maniqueas[65]. Sea como fuere, el patrimonio de las principales religiones anteriores podía ser fácilmente asimilado, pues Mani tenía la posibilidad de identificarse —o de ser

61. Cf. Sachau 1879, p. 190. A diferencia de las fuentes heresiológicas occidentales, que suelen omitir el concepto maniqueo de la sucesión profética, las fuentes musulmanas la atestiguan con abundancia, probablemente por la mayor familiaridad musulmana con esa idea, que Mahoma adoptó y el Islam reconoció. Hay una referencia en Efrén, frags. 102-103 Reeves.

62. Esta expresión aparece en un texto maniqueo sólo en Xu VIII B, pero no se refiere a Mani sino a la virtud de la sabiduría (cf. Colpe 1990; Stroumsa 1992, pp. 275-288). Es probable que bajo el yugo islámico los maniqueos hayan mantenido que Mani, y no Mahoma, había sido el sello de los profetas.

63. Jn 14, 15s; 15, 26; 16, 7.

64. Compárense, v. gr., Keph 1 (14, 32; 15, 21ss) y Salt 24, 14-15; 69, 26-27; 146, 9-10; CMC 63; 70; Cap VII, 2, así como el testimonio citado de al-Bīrūnī. Según Agustín, los maniqueos afirman «que Mani es ese Paráclito o que estaba en él» (CF 13, 17). La equivocidad en las fuentes podría acaso explicarse por la idea de complementariedad vehiculada por la noción del Gemelo, que puede haber dado lugar a expresiones diferentes. Véase el tratamiento del tema en De Luis 1993, pp. 788-790.

65. La pretensión —de Mani o de los maniqueos— hizo que, al igual que su nombre, también el título fuese tergiversado y ridiculizado por sus oponentes cristianos. El griego *Paráklētos* fue transformado en *paráplēktos*, que significa «paralítico», «hemipléjico», y en sentido figurado «perturbado» o «loco» (lo que remite de nuevo al juego con el nombre de Mani). En los *Acta Archelai* Arquelao dice de Mani: «*quem ego magis parasitum quam paracletum dixerim*» (AA XXV, 3).

identificado por sus seguidores— con figuras que esas mismas religiones aguardaban.

En todo caso, el maniqueísmo sostiene su superioridad respecto a las religiones que lo han precedido en la medida en que se autocomprende como su superación y coronamiento: «Esta revelación mía de los dos principios y los escritos vivientes, mi sabiduría y mi conocimiento, son superiores y mejores que los de las religiones que me han precedido»[66]. La salvación entrañará, pues, atenerse a sus directrices, las cuales no atañen sólo a la doctrina sino también a la praxis.

66. Cf. frag. p.m. M 5794 I (texto 1.5.9) y Keph 151. Si la verdad ha sido ya siempre anunciada y se transparenta en las grandes religiones, Mani debió de sentirse completamente legitimado a tomar de los antiguos sistemas todo lo que coincidía con su propia visión (Widengren 1961, pp. 144-145).

# ECLESIOLOGÍA

§52. *Eclesiología y soteriología*. Mani no fue un profeta solitario, ni se limitó a rodearse de algunos colaboradores ocasionales que le auxiliaran en su tarea, sino que organizó de modo sistemático y concienzudo una Iglesia. Ciertamente, la necesidad de una comunidad maniquea no se deriva sólo genéricamente del truismo de que el maniqueísmo es una religión, ni de que sea una religión universalista que requiere para su propagación una multitud de heraldos. La religión de Mani constituye un proyecto soteriológico en el que la comunidad es tanto objeto como sujeto de salvación. De hecho, la individualidad carece de sentido en el maniqueísmo, no sólo porque un individuo aislado no puede llevar a cabo el rito central prescrito en esta religión, sino porque no puede salvarse en aislamiento del resto de la Luz: un único fragmento carece de sentido y de belleza sin el resto de los fragmentos que conforman el conjunto, y su recuperación resulta inútil sin la de los demás. La verdadera *sōtēría* (tanto en su sentido de «integridad» como de «salvación») es la reunificación de la multitud en unidad[1]. Este hecho evidencia que existe una conexión inextricable entre la posibilidad de obtener la salvación y la existencia de una comunidad. Resulta significativo que Mani parezca haber criticado explícitamente las actitudes individualistas[2]. Y es igualmente elocuente que, según las fuentes, en el momento en que el profeta abandona la comunidad bautista de su juventud lo haga habiendo formado ya un pequeño grupo, integrado por su padre y por dos ex correligionarios[3]: en la constitución de este grupo tenemos ya a la Iglesia maniquea *in statu nascendi*.

Además, sólo una Iglesia sólidamente organizada podía asegurar la preservación del mensaje de distorsiones y de cismas y el mantenimiento de la labor salvífica[4]. La firme voluntad de Mani por evitar la dispersión doctrinal y la fragmentación en diversas corrientes que otras religiones experimentaron le llevó no sólo a constituir un corpus de escritos canónicos, sino también a dotar de organización y de una

1. Cf. Agustín, CF 24, 1-2.
2. En Keph 81 (196, 6-10) Mani se opone a las veleidades de un maniqueo que pretende obrar de modo individualista; cf. TMC, p. 103 Chavannes y Pelliot.
3. Cf. CMC 106.
4. Cf. M 5794. Los textos se refieren a menudo a la «Iglesia» de Mani: cf. Keph 38 (90, 9-10). Sobre la eclesiología maniquea, cf. v. gr. Römer en Wiessner y Klimkeit 1992, pp. 181-188; BeDuhn 2000.

estructura jerárquica a la comunidad de los creyentes. El objetivo fundamental consistía en intentar obtener la mayor eficacia salvífica. Al igual que Mani fue considerado el último revelador, la iglesia fundada y organizada por él se comprende como la última y definitiva comunidad de salvación[5]. En este aspecto, parece haber influido poderosamente en Mani no sólo el ejemplo de la comunidad judeocristiana en la que se formó —en la cual parece haber habido, según el CMC, diversos cargos[6]— sino también la organización de la Iglesia de Marción y, por supuesto, la estructuración institucional de la «Gran Iglesia».

En la medida en que la Iglesia es indispensable para la salvación de las partículas del Alma Viviente —presentes o no en cuerpos humanos—, su existencia se considera incluida en el plan providencial de Dios, preparada desde la eternidad y destinada a ser perfeccionada en la historia; la preexistencia de Mani, postulada en la *Epístola a Edesa*, halla su continuidad y paralelismo en la preexistencia de su Iglesia[7]. Al estar formada por miembros de la Luz, la Iglesia es una realidad santa y posee un carácter extraño al mundo[8]. Así se entiende que, según hemos visto, sea mencionada como una de las magnitudes relacionadas con la Tétrada divina[9].

§53. *El ingreso en la comunidad*. Aunque carecemos de descripciones de ritos de incorporación a la Iglesia maniquea, es muy probable que tal incorporación haya estado marcada por alguna ceremonia de iniciación[10]. Desde luego, uno de los requisitos para pasar a formar parte de la comunidad habría sido expresar de manera inequívoca la adhesión mediante la confesión de los dogmas básicos de la religión, en particular el credo dualista[11], la consubstancialidad del yo con el Reino

5. La Iglesia maniquea es comparada —con un símbolo usado entre judíos y cristianos— con el arca de Noé, que salva a los elegidos en medio del diluvio universal: cf. Salt 157, 19ss. Lo que las fuentes occidentales llaman «Iglesia», las fuentes orientales lo denominarán «rebaño», «familia» o «asamblea» (cf. BeDuhn 2000, pp. 281-282).

6. *Arkhēgós* se utiliza en el CMC 94, 1 para Alkhasaîos, el fundador de la secta. En CMC 9, 3 se menciona a «uno de los *arkhēgoí*» de los bautistas; «didáskalos» (CMC 86; 88, 6); «presbíteros» (CMC 74-75; 89, 6 y 103).

7. Cf. CMC 35; 65.

8. La expresión equivalente a *sancta ecclesia* parece haber sido usada por el propio Mani (Cf. Evodio, *Fide* 5); cf. Keph 90 (224, 32 - 225, 5). También aquí se citan explícitamente electi y auditores.

9. Cf. *supra*, §24.

10. Obviamente —recuérdese la polémica con los bautistas— el bautismo habría sido rechazado como signo (CMC 82, 23 - 83, 7; 94, 2 - 96, 17); cf. Agustín, Haer 46, 17. En Keph 6 (33, 29 - 34, 2) las sectas de los errores, practicantes del bautismo, se hacen remontar al «rey del agua».

11. Obsérvese que en el CMC 132ss lo primero que se enumera al describir la predicación de Mani a un rey y sus magnates es lo atinente a «las dos naturalezas».

de la Luz y el reconocimiento de Mani como portador de la gnosis salvadora[12]. Al mismo tiempo, parece haberse tenido que dar una confesión de las faltas cometidas y el compromiso de cumplir las exigencias morales derivadas de la aceptación del mensaje maniqueo.

Un signo visible de la incorporación a la Iglesia y de su carácter —al menos incoativamente— salvífico pudo haber sido un acto especialmente solemne en el que el iniciado recibiera la diestra por parte del oficiante del rito. Esto reflejaría el acto que tiene lugar originalmente en el ámbito divino, cuando el Espíritu Viviente extiende su diestra al Hombre Primordial para sacarlo del Reino de la Tiniebla. De modo semejante a como el Hombre Primordial es librado, es probable que el ingreso de un individuo en la comunidad haya sido representado física y simbólicamente como una sustracción al Mal y una reconducción a la patria originaria[13].

En lo que respecta a la incorporación de los electi en la jerarquía eclesiástica[14], sabemos que otro episodio mítico sirvió de paradigma para un momento del rito: la imposición de manos por parte de la Madre de la Vida al Hombre Primordial, antes de su enfrentamiento con la Tiniebla. Del mismo modo, la imposición de manos[15] en el ámbito humano significa que uno más avanzado en la religión transmite su fuerza a otro, razón por la cual este rito poseía una significación determinante en la formación eclesial, bien para marcar el ingreso en la comunidad, o para ser utilizada —de modo especialmente solemne— para la consagración de dignidades eclesiales y la transmisión de autoridad[16]. Esta importancia del rito de la imposición de manos, derivada de su procedencia en el ámbito divino, explica que en los pasajes del CMC que se refieren a él sea presentado como contenido de una revelación[17].

12. Keph 90 (225, 17-19) habla del catecúmeno «sellado con la marca de la fe y su sello (*sphragís*) de la verdad», lo que parece indicar un gesto ritual de tipo iniciático.

13. Cf. v. gr. Salt 152, 21-22; 153, 3-4. En otro texto copto se afirma que Mani ha traído a los hombres la «diestra de la paz»; cf. Keph 58 (148, 19-20). También los mandeos se tienden ritualmente la mano derecha, intercambiando lo que en términos ceremoniales se conoce como signo de la «verdad» (*kushta*).

14. Sobre la distinción entre electi y auditores, cf. *infra*, §§55-56.

15. «Imposición de manos» (*kheirothesía*) es el término usado en el CMC 20, 6; 64, 10; 70, 3. El término usado en los textos coptos es *kheirotonía*: Keph 9 (38, 1.4; 39, 3-5; 40, 6.15-18; 41, 6.29; 42, 2-7).

16. En Keph 9 (37-41) la imposición de manos es el último y más solemne de los cinco actos (que incluye también el «saludo de la paz», el beso, etc.) de una ceremonia de iniciación, al parecer para la admisión en el estatus de electus. Sobre la imposición de manos, cf. Puech 1979, pp. 319-389; Coyle 1994.

17. Este aspecto ha sido señalado por C. Römer, «Mani, der neue Urmensch. Eine neue Interpretation der p. 36 des Kölner Mani Kodex», en Cirillo 1986, pp. 333-344, esp. 339-340.

Diversas fuentes nos informan de que las mujeres que ingresaban en la comunidad maniquea podían formar parte del estamento superior, las *electae* o «elegidas»[18], de algunas de las cuales se conservan nombre y cierta información[19]. De hecho, algunas mujeres (como «María» o «Teona», citadas en el Salterio copto) parecen haber sido muy veneradas por los maniqueos, al menos en Egipto. Sin embargo, no hay datos de que las mujeres formaran parte de los cuadros directivos de la Iglesia, mucho menos de que alguna haya llegado a ocupar la dirección del movimiento. En cualquier caso, la ausencia de literatura específicamente misógina sugiere que los maniqueos no fueron más antifeministas que cualquier otro grupo religioso de la Antigüedad.

§54. *La constitución del «hombre nuevo»*. La aceptación del mensaje proclamado por Mani exige al sujeto no sólo la anuencia a una serie de verdades teóricas, sino también un cambio radical en su actitud y su conducta. Para emprender la lucha contra la Tiniebla y lograr su propia salvación, el individuo ha de experimentar un proceso de transformación que representa el tránsito del hombre inconsciente y en estado de mezcla al del sujeto conocedor («gnóstico»), alineado con el Bien. Para describir esta transformación de estatus, Mani recurrió a la terminología paulina y deuteropaulina del «hombre viejo» y el «hombre nuevo» o «nueva criatura»[20], expresiones con las que en Pablo se designa la diferencia entre el sujeto aferrado a lo carnal o pecaminoso y el que, impulsado por el Espíritu divino y la fe en Cristo, ha emprendido el proceso de renovación interior que le permitirá obtener la salvación.

La terminología paulina fue, comprensiblemente, adaptada a la cosmovisión maniquea[21]. Según ésta, gracias a la adhesión mental y práctica del sujeto a la verdad, el Intelecto Luz lleva a cabo una completa reestructuración del cuerpo de aquél. Mientras que el hombre viejo está dominado en sus cinco elementos corporales —huesos, nervios, arterias, carne y piel— por los miembros del poder demoníaco (a los que corresponden cinco vicios: odio, ira, concupiscencia, crueldad e insen-

18. Pap. Rylands 469 (texto 2.2.1) habla de *eklektaí* («elegidas»); cf. Sermón XVI, 4 de León I, etc.

19. Se conserva el epitafio de una tal Bassa, y una noticia polémica sobre la electa Julia de Antioquía en la *Vida de Porfirio* (caps. 85-91) de Marco el diácono. Sobre estas figuras, cf. Scopello 1997; 2005, pp. 237-315; Apéndice II.

20. Estas expresiones se hallan en Rom 6, 5ss; 2Cor 5, 17; Ef 4, 22-24; Col 3, 8-10. Por supuesto, el simbolismo implicado en esta terminología está presente en la literatura profética bíblica (Isaías, Jeremías, Ezequiel) así como en otras obras de la época helenística, como literatura apocalíptica o la novela *José y Asenet*.

21. Sobre este tema, cf. Klimkeit, en Heuser y Klimkeit 1998, pp. 123-141; Gardner y Lieu 2004, pp. 17-18.

satez)[22], el Intelecto Luz lleva a cabo una «ocupación» de su cuerpo, neutralizando ese poder y asentando en su lugar a sus cinco miembros vivientes —intelecto, pensamiento, discernimiento, intención y razonamiento—[23]. De esta manera, el hombre nuevo queda constituido. La visibilidad de semejante transformación se expresa en los signos de la nueva identidad, que son los cinco correlatos perceptibles de esos cinco miembros: amor, fe, perfección, perseverancia y sabiduría[24].

El cuerpo (microcosmos) está en directa correlación con el universo (macrocosmos)[25]. De modo semejante a como en la esfera del universo reinan los cinco hijos del Espíritu Viviente tras someter a la Tiniebla, así también en el cuerpo del hombre los cinco miembros del Intelecto Luz subyugan a las potencias oscuras y se establecen sobre ellas; y al igual que en la Naturaleza hay signos visibles de la presencia de la Luz —el sol, la luna, etc.—, así también en el ser humano hay signos perceptibles —las virtudes— de esa presencia y del cambio que tiene lugar. Ahora bien, el paralelismo no acaba aquí. Al igual que el establecimiento de los cinco hijos del Espíritu Viviente como vigilantes en el universo no significa la desaparición del mal —pues los arcontes no cesan en su empeño de rebelarse—, así también en el cuerpo humano la acción salvífica del Intelecto Luz puede ser contrarrestada o al menos dificultada por la fuerza del pecado, que produce de manera intermitente rebeliones y puede llevar al olvido de la propia identidad, al surgimiento de dudas, a la perturbación del razonamiento y a tribulaciones. Esto implica que la comprensión del proceso de transformación es dinámica: incluso cuando el Intelecto Luz consigue el dominio sobre la persona y crea al hombre nuevo, éste se halla sin embargo amenazado; el hombre viejo no es derrotado de forma definitiva, sino que hay una lucha constante entre él y el hombre nuevo[26]. Esto contribuye a explicar la extraordinaria importancia de la praxis y de la exhortación en el maniqueísmo.

Si el ingreso en la comunidad servía al sujeto para obtener una autodefinición clara en relación al resto de la humanidad, mediante el len-

22. Cf. frag. part. M 500 c; cf. Sundermann 1973, p. 95.

23. Las imágenes utilizadas son diversas: el Intelecto Luz «ata» al hombre viejo, echa raíces como un árbol: Keph 38 (96, 7ss); tala y corta los árboles ponzoñosos (cf. Sundermann 1992, pp. 67ss); purifica el oro como un orfebre. Una detallada descripción de esta transformación se encuentra en el TMC, pp. 117-116 y 111-104 Chavannes y Pelliot.

24. Cf. Keph 38. En el *Tratado* chino, los cinco son: compasión, confianza, contento, perseverancia y sabiduría. Hay otra lista en un fragmento p.m. del *Libro de los Gigantes*; cf. Sundermann 1984, pp. 502ss.

25. Los textos coptos diferencian entre el «gran cosmos» (*pnas nkosmos*) y el «pequeño cosmos» (*pkouï nkosmos*); cf. v. gr. Salt 160, 17-19; cf. Keph 70 (169, 24 - 175, 24).

26. Para una descripción pormenorizada de estos combates, cf. TMC, pp. 115-113 Chavannes y Pelliot. Algunos textos indican que la victoria final del hombre nuevo sobre el viejo sólo es posible tras la muerte, mientras que otros sugieren que podría ser conseguida durante la existencia terrena.

guaje del abandono del «hombre viejo» y la génesis del «hombre nuevo» el maniqueo —como otros ejemplos de *homo religiosus*— lograba obtener una mejor imagen de sí mismo en relación a aquella época pasada de su existencia y/o a esa parte de su identidad con las que estaba insatisfecho, sentirse liberado de ella e identificarse con las potencias del Bien. Es comprensible que una doctrina tan reconfortante haya gozado de tanto predicamento y se halle en fuentes tan variadas.

§55. *La distinción entre electi y auditores (I).* La característica estructural más fundamental de la comunidad maniquea es su división en dos subcomunidades, grados, órdenes o clases de miembros. Cada una de esas dos clases estaba compuesta tanto de hombres como de mujeres. Las fuentes —normativas o polémicas— de todas las regiones atestiguan esta división, aunque la nomenclatura para estas dos clases varíe ligeramente de región a región; así, por ejemplo, los textos en persa medio distinguen entre «portadores de la religión» y «ayudantes»[27]. Es costumbre entre los estudiosos modernos referirse a estas dos clases mediante el empleo de los términos latinos *electus*/*electi* (fem. *electa*/*electae*)[28], y *auditor*/*auditores*[29]. Los miembros de la elite, los electi o «elegidos», eran denominados también «los perfectos», «los santos», «los verdaderos» o «los justos»[30]. Efrén el Sirio aporta lo que debe de haber sido la terminología original siríaca de Mani para el grupo cuando habla de «un maniqueo al que se llama 'justo' (*zaddīqā*)»[31]. Los auditores («oyentes») son llamados también «creyentes», «fieles» y «catecúmenos»[32].

Esta estructura dual de la comunidad no es original ni exclusiva de Mani. En muchas religiones existe una distinción entre una elite religiosa y una «clase media» formada por «laicos» (que a menudo sigue el dictado de aquélla y la considera con respeto y admiración como cumplidora de un tipo de comportamiento religioso difícil de alcanzar[33]). De hecho,

27. Cf. v. gr. Sab (M 519 I + 473 I; M 470 a + M 497 b; M 505a + M 542 b I + M 1745 + 470c).

28. El término tiene base neotestamentaria; cf. Mt 22, 14; Col 3, 12.

29. Para una tabla comparativa de la nomenclatura de las clases de maniqueos en diversas lenguas, cf. Tardieu ²1997, p. 78. En los textos coptos se emplean los términos griegos y coptos *neklektos*, *nsotp* (Salt 24, 8-9; 25, 27; 30, 19; 30, 23-24; 31, 14). En persa medio, las dos clases se designan mediante los términos *ardāvān* («pío», «justo») y *niyōšagān* («oyente»).

30. Cf. Salt 4, 27; 24, 18. A veces el término «justicia» se refiere a los electi en general; cf. Hom 14, 8-9; 15, 12.

31. Efrén, frag. 98 Reeves. Cf. Keph 88 (220, 1ss), donde se dice que la divinidad ha descendido sobre los electi y habita en ellos.

32. El término «catecúmenos», préstamo de la tradición cristiana, fue empleado por los maniqueos occidentales junto con el más general «auditor»: cf. CMC 35, 6-7; CodTeb col. 38 Stein (col. 16 Omont).

33. Aunque es obvio que a menudo existe una distancia considerable entre el com-

la división de electi y auditores —y el tipo de interacción que se les propone— recuerda la que existe entre monjes y laicos en la *sangha* o comunidad budista (con la que Mani pudo tener contacto en su viaje al noroeste de la India). Y, al igual que ocurre en otras religiones en las que existe una duplicidad semejante, los electi maniqueos se distinguían por su aspecto: en señal de pureza portaban vestiduras blancas, tal como aparecen en diversas pinturas, en las que son caracterizados asimismo con altos tocados o sombreros.

La importancia de la división entre electi y auditores hizo que para su introducción se buscase una justificación tanto en las Escrituras cristianas como en la propia vida de Mani. La exigencia de Jesús a sus discípulos de llevar a cabo un seguimiento perfecto —algo no aplicable a todo el mundo[34]— o el episodio evangélico de las hermanas Marta y María —con su distinción implícita entre el servicio material y el espiritual— son los datos neotestamentarios a los que los maniqueos se refirieron con mayor frecuencia como prefiguración de la existencia de dos órdenes eclesiales[35]. Además, Mani es presentado en varios textos comportándose como un paradigma de electo y como instaurador implícito de la organización eclesial[36].

Aunque pueden encontrarse paralelismos con otros casos de la historia de las religiones, es esencial percatarse de que esta división entre electi y auditores halla una explicación y un sentido específicos a la luz de la cosmovisión dualista del maniqueísmo. En efecto, la idea de que el Alma Viviente está presente no sólo en el espíritu humano sino también en la Naturaleza comportará la exigencia de reducir al mínimo el contacto con el mundo con el objeto de evitar atormentar al Alma. La necesidad de esa rigurosa renuncia al mundo entraña severas exigencias cuya realización sólo es posible a un grupo restringido (los electi), a la vez que la pervivencia de ese grupo implicará su dependencia respecto a la ayuda de una comunidad más extensa (los auditores). Así, la división parece ser un modo de conciliar la vocación francamente universalista

portamiento teórico y el práctico de tales elites, éstas intentan minimizar la percepción de tal distancia, con el objeto de mantener lo que algunos sociólogos han llamado «compensadores» y «recompensas» de los especialistas religiosos, es decir, beneficios tanto espirituales como materiales en forma de privilegios, honor, poder y control social; cf. R. Stark y W. S. Bainbridge, *A Theory of Religion*, Rutgers University Press, New Jersey, 1996 (ed. orig. 1987), pp. 27-46, 97-104.

34. En Mt 19, 21 hay una distinción implícita entre «ser perfecto» y no serlo, siendo la condición del primero deshacerse de toda posesión y entrar en el seguimiento (itinerante) de Jesús.

35. Lc 10, 38-42; cf. Mt 10, 41. Textos aludidos v. gr. en CMC 92-93; CodTeb, col. 46 Stein (col. 8 Omont): texto 1.4.1.

36. V. gr. CMC 123 (donde Mani, a cambio de la curación de una muchacha, rehusa posesiones pero acepta la alimentación diaria por parte del padre de ésta) introduce de modo implícito la sinergia de electi y auditores.

de Mani con el exclusivismo —típico de la concepción gnóstica— según el cual sólo en la comunidad de los elegidos tiene lugar plenamente el cumplimiento de los deberes y las esperanzas de la religión: así, éstos pueden dejar de preocuparse por las cosas mundanas[37] para concentrarse en lo esencial. En este sentido, podría decirse que la dualidad es tan inherente a la comunidad maniquea como lo es a su metafísica. Se pone de relieve, de este modo, que la grandiosa doctrina del Alma Viviente permite articular aspectos de la religión tan diversos como la teología, la eclesiología y la soteriología.

§56. *La distinción entre electi y auditores (II).* Los críticos del maniqueísmo interpretaron a menudo esta distinción como un ejercicio de cinismo mediante el cual una elite obtenía ventajas evidentes (como la exención del trabajo y la manutención gratuita) a expensas de unos auditores cuya vida sería en todos los aspectos la opuesta de la de los electi —una existencia de total indulgencia y carente de conocimiento y genuina piedad, sancionada meramente por los beneficios aportados a los últimos—. Conviene, sin embargo, precaverse ante esta interpretación *in malam partem*, que deriva de relatos polémicos occidentales, en especial de las reflexiones autorrecriminatorias de Agustín de Hipona sobre su propia vida como auditor. En perspectiva maniquea, la distinción no debería ser juzgada como si existieran ciudadanos de primera y de segunda clase en la comunidad, o como si implicase necesariamente una relación de sumisión de los auditores con respecto a los electi. Si no se puede descartar que esto sea lo que se haya dado a menudo en la realidad[38], conviene precisar previamente cómo debieron de contemplar teóricamente la relación de electi y auditores los propios maniqueos.

Ante todo, la distinción entre electi y auditores no implica —como ocurre en ciertas corrientes gnósticas con la distinción entre pneumáticos y psíquicos[39]— una diferencia de nivel intelectual, espiritual o de comprensión de la fe o una distinción de grado en el desarrollo de la gnosis[40]. De hecho, numerosos auditores —como Constancio, el Secundino que polemizó con Agustín o el propio Agustín, que era maestro de retórica y puso ésta al servicio de la causa maniquea durante casi una

37. La *amerimnía* o despreocupación es un valor que se hace eco del precepto evangélico de no inquietarse por el día de mañana (Mt 6, 34), y que se reencuentra en los Hechos apócrifos: HchJn 107, 2; HchTom 12, 3; 86, 1. Puede ser considerada la virtud por excelencia de los electi; cf. Salt 161, 4; 192, 12-13.

38. Es posible que los electi hayan gozado de la fama de mediadores ante la divinidad entre los auditores; cf. Vööbus 1958, I, pp. 132-133.

39. Esto se reencuentra también en ciertos autores «ortodoxos» (como en la distinción efectuada por Clemente de Alejandría entre *pistikoí* y *gnostikoí*).

40. Cf. CodTeb, col. 31 Stein (col. 21 Omont).

década— fueron individuos de amplia formación, y no parece haber razón para pensar que estuvieran necesariamente menos versados en la doctrina maniquea que los electi. La diferencia entre ambos estamentos no radica en el orden del conocimiento, sino —como veremos— en el de la práctica.

En segundo lugar, las funciones de los auditores son estrictamente complementarias de las de los electi, por lo que el papel de aquéllos es tan indispensable en la Iglesia maniquea como el de éstos. Sin los auditores, los electi no podrían desempeñar su función[41] —de hecho, ni siquiera podrían subsistir— y la actividad soteriológica sería imposible. Esta sinergia explica que los auditores no parezcan haber sido nunca vilipendiados, criticados o minusvalorados por tener el estatus de tales; por el contrario, lejos de ser dos compartimentos estancos, existe una *koinōnía* real entre ambas clases de maniqueos, y ello en varios sentidos. Por una parte, si los electi se benefician del servicio de los auditores, éstos se benefician también de los méritos y la intercesión de los electi, y por tanto participan de la «comunión de los santos» que es la comunidad maniquea[42]. Por otra, los auditores comparten con los electi varios ejercicios religiosos específicos, y su disciplina particular emula el régimen más constante de los electi. Finalmente, incluso en aquellos que permanecían como auditores de por vida, la tradición maniquea cultivaba la creencia en que uno de los beneficios de sostener a los electi era que ellos mismos se convertirían en electi en una vida futura[43].

Respecto a las relaciones de poder establecidas entre electi y auditores, conviene igualmente efectuar algunas matizaciones. Dado que las elites religiosas acostumbran ciertamente a ejercer un control sobre la grey que les reporta poder y privilegios, no puede en absoluto descartarse que en ocasiones los electi se hayan comportado de manera desdeñosa con los auditores, y que hayan utilizado su posición para inducir tolerancia para con las imperfecciones de su propia conducta[44]. Sin embargo, la propia lógica del sistema permitía que los auditores ejerciesen igualmente su control sobre los electi: dada la importancia del papel que desempeñaban en la actividad soteriológica[45], los auditores podrían

41. Cf. Keph 87 (217, 20-25); CodTeb, col. 47 Stein (col. 5 Omont); cf. BeDuhn 2000, pp. 65, 188-189.

42. Algunas fuentes emplean el verbo *koinōnéō* para describir la relación de electi y auditores: Keph 80 (192, 29 - 193, 21); T II D 171 compara la relación de electi y auditores con la que hay entre las distintas partes del cuerpo: al igual que los ojos quieren a los pies, y la mano a la boca, electi y auditores se necesitan mutuamente.

43. Cf. Agustín, CF 5, 10; Haer 46, 12; Fihr, pp. 63-64 Flügel (p. 788 Dodge); cf. Keph 91 (230, 14-20).

44. Así el pasaje de Keph 115 (279, 16-18) sirve como un táctico reforzamiento del servicio de donaciones; cf. BeDuhn 2000, pp. 189-190ss.

45. Sobre esto, cf. *infra*, §§66-68.

requerir que se practicara un escrutinio cercano y una crítica de los electi, con el objeto de apoyar únicamente a aquellos que se conformaran a los regímenes establecidos. De este modo, cabe pensar en la posibilidad de una supervisión recíproca entre electi y auditores[46].

Así pues, no debería entenderse la distinción de auditores y electi en virtud de un grado mayor o menor de compromiso con el que un sujeto se adhiere a un sistema. Más bien, los distintos regímenes aparecen en el maniqueísmo como disciplinas separadas, relacionada cada una con un papel particular dentro de la comunidad que hace idóneo a cada cual para una función específica. Los auditores, lejos de deber ser considerados como «ciudadanos de segunda clase», una mera clientela o un elemento marginal de la comunidad maniquea[47], constituyen una sección distintiva de ésta y parecen haber tenido un no pequeño margen de posibilidades a la hora de construir su identidad y desempeñar su papel en el seno de aquélla. De hecho, muchos auditores —como los comerciantes— desempeñaron, y de forma espontánea, un papel misionero determinante en la expansión del maniqueísmo[48].

§57. *La organización jerárquica de la Iglesia maniquea*. La mera distinción de electi y auditores no habría podido bastar para dotar a la Iglesia maniquea del orden, la dirección y supervisión requeridos. Mani estructuró su comunidad de manera jerárquica, con un guía, maestros, obispos y presbíteros[49], que regulaban la vida de electi y auditores. Los miembros de tal jerarquía provenían de manera exclusiva de la clase de los electi (varones). Mientras que el número de éstos (y de auditores) era ilimitado, el de los que componían cada grado jerárquico estaba predeterminado. Sin embargo, cabe suponer que los números (12 maestros, 72 obispos, acaso 360 presbíteros[50]) no se hayan correspondido necesariamente con el número real de los que desempeñaban esos cargos[51];

46. Agustín narra el caso (MorM 20; CF 5, 5) de un cierto Constancio, un auditor devoto, rico y educado, que reunió —aunque de modo efímero— a los electi de Roma para que habitasen en un lugar común; esta acción no hay que verla únicamente como la acción piadosa de un benefactor, sino que implicó una labor de persuasión que instaba a los electi al cumplimiento estricto de ciertas reglas.

47. La incomprensión heresiológica parece dictar inconscientemente en ciertos casos las reflexiones de algunos especialistas, que se refieren ocasionalmente a los auditores como a un elemento marginal (v. gr. Puech 1979, p. 261).

48. V. gr. Brown 1969, pp. 102-105; 115-116. Cf. Lim 1989, pp. 246ss, que señala como analogía moderna el papel propagandístico que entre los mormones y otros grupos juegan los laicos.

49. En el CMC 35 y en el frag. p.m. M 5794 V falta el rango de los presbíteros; cf. Cap VII, 2.

50. El número 360 aparece en M 36 R y en el *Compendio chino*. Agustín (Haer 46, 16) no da un número fijo.

51. Lim 1989, p. 236.

de hecho, parece difícil que la expansión de la religión haya permitido tener controlado en todo momento el número exacto de obispos y presbíteros, que puede haber sido más bien un ideal regulativo o haberse limitado a poseer un valor simbólico.

En el vértice de la jerarquía se hallaba el *arkhēgós* (lat. *princeps*) o guía[52]. Éste era la cabeza visible de la Iglesia maniquea, su máxima autoridad y el signo de su unidad —una suerte de «papa»—. Era considerado el sucesor de Mani, quien a su muerte fue reemplazado por su discípulo Sisinio (Sisinnios)[53], y éste a su vez por Inneo (Innaios). Los *arkhēgoi* parecen haber tenido su sede en Babilonia hasta comienzos del siglo X, y a partir de entonces haberse trasladado a Samarcanda.

El grado siguiente en la pirámide jerárquica es el de los maestros. Su número (doce) corresponde al de los discípulos que la tradición evangélica atribuye a Jesús de Nazaret[54]. Como lo expresa el nombre, su función parece haber sido eminentemente didáctica. Es probable que constituyesen una suerte de colegio teológico que desempeñase las funciones de consejo rector de la comunidad y de comité asesor del *arkhēgós*, el cual debió de funcionar respecto a ellos como una suerte de *primus inter pares*. Si el clero maniqueo debía estar alfabetizado, con mayor razón los maestros, en quienes la mayor familiaridad con los escritos de Mani sería un presupuesto[55].

Los obispos eran setenta y dos, sin duda porque éste es el número de los discípulos que, según el evangelio de Lucas, Jesús envió por pares en misión[56]. Tal como lo indica la etimología del término griego (*epískopos*), su función puede haber consistido en la supervisión de las comunidades en las diversas regiones por las que el maniqueísmo se expandió, aunque —a diferencia de sus homólogos de la Gran Iglesia cristiana— los obispos maniqueos no parecen haber estado vinculados a una sede fija, sino que llevaban una existencia itinerante y eran albergados por los auditores[57]. Los obispos eran ordenados por el grado jerárquico inmediatamente superior, los maestros.

52. En el CMC, el término *arkhēgós* parece designar entre los bautistas a individuos que desempeñaban funciones de control y coordinación; se usa también para los dirigentes de otras comunidades religiosas (v. gr. CMC 104, 2; 137, 9-10).

53. Cf. v. gr. Fihr, p. 66 Flügel (p. 791 Dodge).

54. Como afirma explícitamente Agustín, Haer 46, 16.

55. En el CMC, los garantes de diversas secciones son precisamente caracterizados como maestros.

56. Cf. Lc 10, 1.17. Esta cifra de discípulos no aparece en ningún otro lugar en los evangelios o en el resto del Nuevo Testamento, aunque sí en las PseudoClementinas, en los Hechos de Tomás y en el *Diatessaron* de Taciano. Es probable que este número sea una invención del autor del evangelio de Lucas. En Keph 1 (12, 27-28) se dice que Jesús «eligió a sus doce y a sus setenta y dos»; cf. M 36 R; Agustín, Haer 46, 16.

57. Para encontrarse con el obispo maniqueo Fausto de Milevi y exponerle sus difi-

Los presbíteros (o diáconos) aparecen mencionados en diversas fuentes, aunque son omitidos en el CMC y en el fragmento en persa medio M 5794[58]. Ello podría deberse al hecho de haber desempeñado un papel meramente auxiliar respecto a los obispos[59], por los cuales habrían sido consagrados. Dado que la liturgia de la comunidad exigía la existencia de cantores y predicadores, es probable que estos cargos fueran elegidos entre el grado jerárquico inferior de los electi. Lo mismo ocurría probablemente con los escribas, cuya función —dada la importancia del libro en el maniqueísmo— exigía no sólo la alfabetización sino también habilidades caligráficas: los electi debían asegurar la herencia espiritual del movimiento salvífico, y por tanto era obligación suya el desarrollo de una cultura literaria[60].

cultades, Agustín hubo de esperar varios años a que aquél regresara, al comienzo del año 383 (cf. Conf 5, 3, 3).

58. En CMC 35 y M 5794 (texto 1.5.9) la Iglesia aparece dividida no en cinco sino en cuatro niveles (maestros y obispos, electi y auditores).

59. Agustín (Haer 46, 16) no da un número, sino que sólo dice que «los obispos tienen también diáconos».

60. Dada la importancia de conservar sin alteraciones las doctrinas originales consideradas reveladas, es muy probable que hubiera ordenanzas estrictas y controles para asegurar que la labor de copia fuera llevada a cabo de manera no sólo correcta sino impecable. Cf. Schmidt y Polotsky 1933, p. 42.

# LA PRAXIS MORAL

§58. *Ética, ontología y soteriología*. La adhesión sin reservas a la doctrina de la existencia de los dos principios y los tres tiempos y del «prólogo en el cielo» que explica la realidad presente es ciertamente un requisito indispensable para obtener la salvación, pero es sólo el comienzo: en el maniqueísmo, la adquisición de la gnosis es una condición necesaria, pero no suficiente. La aceptación del mensaje proclamado por Mani exige al sujeto no sólo la anuencia a una serie de verdades teóricas, sino también un cambio radical en su actitud y su conducta —en sus acciones y sus omisiones— gracias a las cuales se edifica progresivamente el cuerpo del hombre nuevo[1].

Por una parte, el maniqueo refleja en su acción el hecho de que posee —y de que es consciente de que posee— una naturaleza extraña al mundo. Mientras que el hombre común tiene en su vida cotidiana con la realidad circundante un trato despreocupado —la tala de árboles, las labores agrícolas, la cocción del pan, las abluciones con agua— que no llega jamás a problematizar[2], a través de su peculiar conducta el maniqueo manifiesta estar en posesión de un conocimiento especial y se ve obligado a evitar a toda costa un comportamiento que comportaría, en su visión de las cosas, una profanación intolerable[3].

Sin embargo, sería un error pensar que el fundamento de la praxis maniquea consiste en algo externo, en el mero afán de efectuar una diferenciación sociológica o en el intento de producir una acumulación de mérito y buenas acciones mediante la observancia de determinados mandamientos. De lo que se trata es de una observación consecuente de lo que podrían llamarse las «reglas de solidaridad» que gobiernan las substancias; la praxis maniquea tiene un irrenunciable fundamento

1. Salt 161, 13-14 parece oponer a quien se contenta con hablar del reino («El reino no está en las palabras») a aquel que lo pone en práctica (cf. Mt 7, 21). Mediante los mandamientos se teje esa corona de la que hablan algunos salmos (v. gr. el «salmo de la corona»: Salt 153, 24 - 154, 12). La importancia de los mandamientos como complemento indispensable de la gnosis se subraya en el Salmo de los Errantes 1 (Salt 135, 1-30: texto 1.3.30).

2. El autor del Keph 66 (164, 24-28) se queja de que la gente se dedica cada día a «destruir la Cruz de Luz».

3. El grado de extrañeza de ese comportamiento se hace patente en el hecho de que algo habitual se convierte aquí en un homicidio (CMC 7, 4); «Pero vosotros consideráis homicidas, no por una tradición proveniente de Cristo, sino por una procedente de Mani, a todo el que arranque espigas» (Agustín, CF 16, 28).

ontológico, en la medida en que mediante ella se trata de favorecer el fin del estado de mezcla, de obtener la salvación de la Luz[4] y la derrota definitiva de la Tiniebla. De este modo, el ser humano se alinea en las filas de la Luz, no sólo ni principalmente porque hace la voluntad divina (él mismo tiene un carácter divino), sino porque demuestra su carácter luminoso al trabajar a favor de la separación de las substancias y de la destrucción de la Tiniebla. Este hincapié del maniqueísmo en la importancia de una praxis especial, no ya como expresión del ser-salvado, sino como medio soteriológico, es uno de los rasgos que parece distinguirlo de muchas corrientes etiquetadas como «gnósticas».

Los textos más diversos confirman de manera elocuente la importancia de la praxis. Así, en el *Codex Manichaicus Coloniensis* la predicación del mensaje por parte de Mani contiene constantes menciones de los mandamientos que han de ser observados. El maniqueo Fausto dirá de modo lapidario que «aceptar el evangelio no es sino obedecer a los preceptos celestes»[5]. Es revelador al respecto el hecho de que, en algunos salmos, la nave de la Iglesia sea con frecuencia identificada con el mandamiento, lo que indica que la salvación —simbolizada en la imagen de la nave en medio del proceloso océano del mundo— es indisociable de la escrupulosa observancia de las directrices impuestas al maniqueo por la Iglesia[6]. Resulta claro que no hay ortodoxia maniquea sin ortopraxia.

§59. *La moral de los electi*. Muchas fuentes indican un detallado y restrictivo código de conducta referente a los electi. Algunas conservan un catálogo de cinco mandamientos específicos[7], mientras que otras hablan de «tres sellos»[8]. El primero de los mandamientos en el esquema quinario se refiere a la disponibilidad total a seguir una vida que encarne la verdad contenida en el mensaje de Mani, y en particular a continuar la misión apostólica a la que el propio fundador dedicó todos sus esfuerzos y por la que dio su vida. Tal disponibilidad se concreta en la ausencia de todo domicilio permanente y en la itinerancia[9]: los

4. Que la única norma de acción en el maniqueísmo consiste en un esfuerzo activo en el sentido de la liberación de la Luz es algo que vio ya Schaeder 1927, p. 81.

5. Cf. CMC 103; 128; 132: «Ante [él expuse] la sabiduría y los mandamientos, y le enseñé toda acción»; CF 5, 1.

6. «El deseo es el diluvio [...] el mandamiento es el arca» (Salt 171, 20-22). Cf. Salt 157, 20; 177, 11; Salt 135, 1-11.

7. Cf. frag. sogd. M 14 (verso) y el salmo 235 del Bēma (Salt 33, 18-23).

8. Es posible reducir los cinco mandamientos a tres preceptos básicos: pureza, no violencia y pobreza. El esquema triádico se encuentra en las siguientes fuentes: Agustín, MorM 10ss (*tria signacula*); Keph 80 (192, 3-26); Salt 94, 12.

9. Cf. v. gr. TMC, p. 104 Chavannes y Pelliot. Para la itinerancia se debió de encontrar un fundamento neotestamentario en Mt 10, 9-11; 1Cor 9, 14. Diversas fuentes informan de que los electi no viajaban solos, sino en grupo.

electi son, en principio, incansables trotamundos[10]. La orden reiterada que Mani recibe del *Sýzygos* en el *Codex Manichaicus Coloniensis* es «sal y deambula»[11], y es precisamente eso lo que él hará a partir de ese momento[12]. Esta itinerancia —que se convertirá en el modelo para sus discípulos— parece estar relacionada con el carácter extranjero del sujeto en el mundo, dado que el modo errante de vida no es sólo el más conveniente para la propagación de una doctrina que se quiere universal, sino que reduce al mínimo el compromiso con el mundo de la Materia y refleja también esa ausencia de compromiso.

El segundo mandamiento de los electi ordena la ausencia de violencia y prohíbe, por tanto, toda actividad consistente no sólo en matar sino también en herir o vulnerar de cualquier modo los elementos luminosos contenidos en la Naturaleza, sean animales, vegetales o incluso minerales[13]. Este precepto, destinado a evitar cualquier daño al Alma Viviente presente en la realidad mezclada que es el universo (lo que equivaldría a cometer un sacrilegio)[14], se traduce de modo concreto en la tajante prohibición de la caza[15], de toda labor agrícola[16] y del trabajo manual en general, pero contempla igualmente, de modo más positivo, la necesidad de un trato exquisito con la totalidad de las cosas. Este mandamiento coincide prácticamente con el llamado «sello de las ma-

10. Aunque a los maniqueos se les imponía una vida errante, ésta es una abstracción que es necesario matizar. Es posible que allí donde los maniqueos pudieron asentarse y desarrollar una estructura de monasterios lo hayan hecho. Los maniqueos de Egipto (como en Turkestán y China) parecen haber poseído verdaderos monasterios, con salas apropiadas para los diversos ejercicios cultuales, así como templos, mientras que sus correligionarios del resto de África del Norte se veían constreñidos a reuniones clandestinas en casas o locales pertenecientes a los fieles (cf. *Codex Theodosianus* XVI 5, 3). Cf. Puech 1979, pp. 254-255; Stroumsa 1992, pp. 305ss. Se ha conjeturado incluso que la fundación de las primeras formas de vida cenobítica en Egipto no se deba atribuir a Pacomio, y que el hecho de que cuando el monaquismo se desarrolla entre los cristianos, durante el siglo IV, no fuera bien visto enseguida, podría tener que ver con sus orígenes maniqueos.

11. El Gemelo repite a Mani la misma orden en dos ocasiones con formulación casi idéntica: CMC 105, 2; 106, 6. Este ideal es el *leit-motiv* de los *Psalmoi sarakōtōn* o «de los errantes» (Salt 133 - 186); cf. Villey 1994, pp. 14-20 y *passim*.

12. En la obra de al-Bīrūnī se lee: «Y les ordenó peregrinar constantemente en el mundo, predicando sus doctrinas» (cf. Sachau 1879, p. 190). A la misma idea está dedicado el *Kephalaion* 140 (343, 3-26).

13. Cf. Keph 80 (192, 9ss); frag. M 174. Sobre la sensibilidad del Alma Viviente, cf. *supra*, §47.

14. En tanto que los maniqueos comprenden el padecimiento del Alma Viviente dispersa en el mundo mediante el símbolo de los padecimientos de Jesús en la cruz, el cultivo de la tierra es una vulneración ulterior del *Iesus patibilis*.

15. Cf. el frag. p.m. M 3 verso, donde Mani es acusado de no servir para practicar la caza.

16. «Llegan a acusar a la agricultura, que es la más inocente de todas las artes, como culpable de muchos homicidios» (Agustín, Haer 46, 12).

nos» (*signaculum manuum*). La evitación del daño al Alma Viviente es lo que los textos denominan «reposo»[17].

El tercer mandamiento tiene por objeto la completa evitación de toda actividad reproductiva, así como del placer corporal asociado a ella[18]. Ante todo, exige la abstención de toda relación sexual y el mantenimiento de una total castidad, con el objeto de evitar la procreación y, con ello, la ulterior diseminación y cautividad del Alma y la propagación del mal[19]; en este sentido, el precepto corresponde al denominado «sello del seno» (*signaculum sinus*)[20]. Por lo demás, en la medida en que de lo que se trata es de procurar la liberación del elemento luminoso —cautivo en virtud de la producción de nuevos cuerpos—, el mandamiento implica asimismo evitar propiciar cualquier otra reproducción de seres vivos; de este modo, la cría de animales o la plantación de árboles están excluidos de entrada de las acciones permitidas a los electi.

El cuarto mandamiento es coextensivo con el «sello de la boca» (*signaculum oris*), y contempla dos aspectos distintos. Por una parte, se refiere a lo que sale de la boca, es decir, a las palabras: el electo maniqueo está llamado a utilizar el lenguaje de modo adecuado, y por tanto a evitar la mentira, la blasfemia, la calumnia o el juramento. Por otra, se refiere a lo que entra en la boca, es decir, a los alimentos: al electo no le está permitido consumir cualquier cosa, pues debe abstenerse rigurosamente de toda carne, de bebidas alcohólicas —incluido el vino, que según Agustín era considerado por los maniqueos «la hiel de los demonios»[21]— y de productos lácteos (alimentos, todos ellos, obtenidos mediante actos que vulneran al Alma Viviente)[22]. Así, el elegido ha de observar una dieta de estricto vegetarianismo[23]. Además, la ingestión era ulteriormente regulada por diversos períodos de ayuno[24], un ejerci-

17. Gr. *anápausis*; cop. *mton*. Cf. v. gr. CMC 5, 6-9. Podría verse en este precepto una extensión e interpretación rigorista del sábado de la tradición judeocristiana.

18. Esto puede haber significado también falta de especiales cuidados corporales; cf. Vööbus 1958, vol. I, pp. 121-123.

19. Cf. CDM, pp. 7 y 37 Brinkmann. En CF 15, 7, Agustín reprocha a los maniqueos que consideren a sus propios padres como enemigos, en la medida en que les ligaron a la carne mediante su unión conyugal. El Pap. Rylands 469 (texto 2.2.1) pone en guardia contra los maniqueos que condenan el matrimonio bendecido por Dios; cf. Cap VII, 7.

20. Aun así, los maniqueos fueron acusados por sus oponentes eclesiásticos de toda clase de depravación sexual; sobre esto y las contradicciones de Agustín en este punto, cf. Maier 1996, pp. 451-452.

21. Cf. v. gr. Agustín, CF 16, 31; CF 20, 13; Haer 46, 11. Textos maniqueos: frag. p.m. M 2 I; SermAl 71-72.

22. Cf. Agustín, Haer 46, 11. Los maniqueos bebían zumos de frutas (no fermentados) y agua.

23. Cf. CMC 6.9; CDM, p. 7 Brinkmann. En Hom 57, 58 hay una referencia a «pan y sal», pero en un pasaje muy lagunoso.

24. Cf. SermAl 128.

cio de mortificación que valió a los electi maniqueos tanta admiración como escarnio, y que hizo que fueran renombrados por su delgadez y palidez de su aspecto.

El quinto mandamiento consiste en la exigencia de una vida de estricta pobreza, hasta el punto de que el electo parece haber podido aceptar cada vez únicamente el alimento para una sola jornada[25], no debiendo acumular lo sobrante. Asimismo, las restricciones afectaban a su indumentaria, que debía ser una larga túnica de tela sencilla y sin ornamentos —preferentemente blanca, aunque es probable que a menudo las necesidades de la enculturación o de la precaución en situaciones de persecución indujera a modificar esta preferencia—. El propio Mani será presentado como modelo del electo, cuando rechaza de modo tajante los tesoros con que se le quiere cautivar, así como el oro y la plata que le son ofrecidos por un agradecido benefactor[26]. De este modo, el electo obtiene el estado de perfección mediante la pobreza que el Jesús evangélico exige a sus seguidores, y logra la libertad necesaria no sólo para predicar el mensaje de Mani en el mundo, sino también para desprenderse de toda dependencia respecto a éste.

Es obvio que muchos de los mandamientos de los electi —no violencia, encratismo, vegetarianismo, pobreza...— se encuentran en otras tradiciones morales y religiosas. Sin embargo, en el maniqueísmo adquieren un significado específico, que viene dictado por la particular cosmovisión de esta religión y por un modo concreto de concebir la naturaleza de la realidad y la acción soteriológica. Todos los preceptos están orientados a distanciarse del mundo y a permitir la liberación de la Luz cautiva, de modo que los electi se convierten en los colaboradores eficaces de las potencias divinas para lograr poner fin al estado de mezcla y obtener con ello la reconstitución de la unidad originaria[27].

§60. *La moral de los auditores*. Es claro que los valores de los electi habían de ser igualmente compartidos por los auditores, pero es asimismo obvio que —dadas las extraordinarias limitaciones en el trato con el mundo al que se ven abocados los electi— la articulación práctica de esos valores no podía ser la misma en ambos casos. Así, era tolerado que los auditores se casaran y mantuvieran relaciones sexuales, pero éstas nunca fueron fomentadas, y el ideal debió de ser que careciesen

25. Cf. TMC, p. 102 Chavannes y Pelliot («regla de los santos relativa a cambiar el vestido una sola vez al año y a tomar comida una sola vez al día»).

26. Cf. CMC 74-77; 123.

27. Al igual que otras jerarquías religiosas, los electi maniqueos debieron a menudo de estar lejos de seguir estrictamente los preceptos. Esta suposición se ve refrendada por varios testimonios acerca de escándalos cometidos por electi; cf. v. gr. Agustín, MorM 19. Sobre la oración y meditación de los electi, cf. Vööbus 1958, I, pp. 124ss.

de resultado reproductivo[28]; de hecho, a los auditores parece habérseles aconsejado abstenerse de mantener relaciones durante el período más fértil de la mujer, como medida contraceptiva[29]. Hay cinco reglas que los auditores tienen que cumplir[30], y que detallamos a continuación.

La primera regla es seguir diez mandamientos[31]. En la lista proporcionada por an-Nadīm, los diez preceptos consisten en: 1) renunciar a la idolatría y considerar de carácter divino únicamente al Padre de la Grandeza y al Reino de la Luz; 2) pureza de la boca, lo que supone evitar la mentira, la blasfemia, la calumnia o el perjurio; 3) abstención de vino y demás bebidas alcohólicas; 4) respeto hacia los electi[32]; 5) prohibición de adulterio y poligamia, así como de mantener relaciones sexuales con el cónyuge durante los días de ayuno; 6) evitar la avaricia; 7) evitación del trato con falsos profetas y renegados; 8) abstención de herir o matar a humanos o a animales (los auditores pueden comer carne, pero no matar ellos mismos animales)[33]; 9) abstención de robo; 10) prohibición de realizar prácticas mágicas de cualquier tipo[34]. Es posible, sin embargo, que algunos contenidos de estos mandamientos hayan variado localmente. Merece observarse que el imperativo genérico de abstenerse de vulnerar el Alma Viviente explica el hecho de que las fuentes representen con relativa frecuencia a auditores maniqueos ocupándose de labores inofensivas para el Alma Viviente como es el comercio.

La segunda regla es la práctica de la oración, a la que Mani parece haber dedicado alguna de sus obras. El laico debe realizar cuatro plegarias, en diversos momentos del día, mientras que los electi debían

28. Agustín, Haer 46, 13.

29. Cf. Agustín, MorM 18.

30. Sobre esto, cf. Tardieu ²1997, pp. 84-89; Sims-Williams 1985; BeDuhn 2000, pp. 53-65.

31. Las referencias se encuentran sólo en fuentes orientales. Cf. v. gr. an-Nadīm, Fihr, p. 64 Flügel (p. 789 Dodge); Xu IX A (Asmussen 1965, pp. 171ss; 194ss). Las referencias en textos partos, sogdianos, turcos y chinos no proporcionan una lista completa; cf. M 5761 + M 5794 (MM II, pp. 296-297). Las prohibiciones son descritas detalladamente en textos como el *Confesionario* sogdiano (cf. Henning 1936, p. 32).

32. En la reinterpretación maniquea de Mt 25, 40, lo que cuenta para la salvación en el juicio escatológico no es de modo genérico lo hecho «a uno de los más pequeños», sino lo hecho a favor de los electi; cf. Hutter 1991; *infra*, §§67-68.

33. Ante la dificultad de seguir a rajatabla el precepto, se introdujeron salvedades: «Ellos [no] matan [animales]; incluso de aquellos que les [dañan] tendrán compasión, de forma que no los maten del mismo modo que los matan los malvados» (frag. p.m. M 5794 II; cf. Sundermann 1981).

34. Las fuentes maniqueas originales prohíben la magia; cf. Keph 6 (31, 25-33); Keph 56 (143, 13ss); Keph 65 (160, 8). Aun así, prácticas mágicas —acaso debido al papel de la astrología en la doctrina— fueron imputadas a los maniqueos por sus adversarios cristianos: en la *Vida de Porfirio* de Marco el diácono, cap. 85, se califica al maniqueísmo de *goētikē didaskalía*; cf. Cap VII, 2-3. También los edictos imperiales condenaron a menudo a los maniqueos como hechiceros (el edicto de Diocleciano los denomina *veneficii*).

recitar siete plegarias diarias[35]. Durante el día, las oraciones se hacían en dirección al sol; de noche, en dirección a la luna (y, cuando los astros no fueran visibles, mirando hacia el norte). Esto no significa en modo alguno que los maniqueos adorasen el sol y la luna, sino sólo que los utilizaban como *qibla* o punto de orientación para la oración, en la medida en que eran considerados vehículos de la liberación usados por las potencias divinas para hacer ascender las partículas luminosas[36].

La tercera regla es la limosna o «donación piadosa». El auditor maniqueo debía dar a la Iglesia el diezmo o la séptima parte de sus bienes, contribuyendo así a sostener la actividad salvífica realizada por aquélla. Aunque podía manifestarse de modos diversos —como en ayuda a correligionarios en apuros económicos o en el pago de los gastos de construcción de monasterios allí donde existieron[37]—, la forma más habitual y característica de esta contribución es la entrega directa a los electi de lo que necesitaban (como vestiduras o calzado), y en particular de su alimentación diaria[38]. La importancia esencial de esta última expresión de la sinergia entre auditores y electi hace que sea conveniente describirla más bien como una «donación piadosa»[39].

La cuarta regla es el ayuno. Los auditores debían ayunar una vez por semana, cada domingo[40]. Ello implicaba la abstención de alimento, de relaciones sexuales y de trabajo, lo cual temporalmente equiparaba a auditores y electi, en la medida en que ese día no se distinguían por su comportamiento: así, el ayuno se convertía en una expresión de la profunda unión de toda la Iglesia maniquea. Como ocurre con otros mandamientos, el cumplimiento del ayuno y de sus modalidades debió de sufrir no pocas variaciones según las épocas y los lugares; de hecho, existió igualmente un ayuno anual de un mes de duración, que precedía a la celebración de la festividad del Bēma[41], pero este mes de ayuno parece, no obstante, haber sido introducido tardíamente, quizás en el siglo VIII[42].

35. Cf. an-Nadīm, Fihr, p. 65 Flügel (p. 790 Dodge). Según LSc XI 59 (p. 314 Scher), tras su choque con la Tiniebla el Hombre Primordial dirige siete plegarias al Padre, lo que parece un relato etiológico de las siete plegarias del electo.

36. Sobre esto, cf. *infra*, §71.

37. Xu XI B se refiere a la «limosna séptuple», aunque no detalla los tipos existentes.

38. Este servicio recuerda la relación existente entre monjes y laicos en el jainismo y el budismo. De hecho, el traductor chino de ciertos himnos originalmente iranios se refiere a veces a las ofrendas como *kung*, la versión china standard del sánscrito budista *dāna*, que designa las donaciones a monjes budistas (cf. BeDuhn 2000, p. 135).

39. Para un análisis detallado de este aspecto, cf. *infra*, §67.

40. Keph 91 (233, 1-11); Fihr, p. 66 Flügel (p. 791 Dodge).

41. Sobre el Bēma, cf. *infra*, §§73-74.

42. En efecto, en las fuentes occidentales (como los *Kephalaia* o Agustín) sólo está atestiguado el ayuno semanal de los auditores y electi. La introducción del mes debió de tener lugar al comienzo del siglo VIII, en el transcurso de las polémicas internas de la

La quinta regla consiste en la confesión de los pecados[43]. Al igual que ocurría con el ayuno, había una confesión semanal y una más solemne cada año. La práctica semanal tenía lugar el lunes: los auditores se confesaban individualmente ante los electi (mientras que éstos lo hacían entre sí, el mismo día). La confesión anual solemne tenía un carácter colectivo y se producía al final del mes de ayuno, durante la celebración del Bēma; en esta suerte de *Yom Kippur* maniqueo, los pecados cometidos eran perdonados en una gran ceremonia de renovación.

§61. *El ideal de la no violencia*. Tanto el código de conducta de los auditores como —de manera mucho más restrictiva— el de los electi contempla como un precepto central la abstención de todo daño a los seres vivientes. Si, tal como indican algunas fuentes, *in illo tempore* el Reino de la Luz no pudo defenderse con violencia ni siquiera cuando fue atacado por la Tiniebla, los seres humanos han de evitar por todos los medios usar de cualquier tipo de violencia en un universo donde se encuentra también la Luz. La presencia de partículas de Luz en este universo en estado de mezcla —el Alma Viviente o *Iesus patibilis*— implica que la participación activa en el mundo, efectuada normalmente en virtud del deseo y la ambición —incluso la más inocente en apariencia, la labor del campesino[44]— infligirá un sacrílego sufrimiento. Así pues, debe evitarse por todos los medios cualquier irrupción destructiva en las conexiones de lo animado. En este sentido, la posición maniquea recuerda extraordinariamente el ideal budista y jainista de la *ahimsa*, y ha sido conceptualizada como un ensayo radical de no violencia[45].

La prohibición genérica de matar es uno de los rasgos distintivos del maniqueísmo. Resulta elocuente que en un fragmento de Turfán que narra el último encuentro entre Mani y el rey Bahrām éste reproche a Mani su inutilidad tanto para la guerra como para la caza[46]. En realidad, no es sólo que una profesión como la de cazador, pescador, soldado o carnicero esté excluida, sino que el electus, como el monje budista y el jainista, extremará sus cuidados con el objeto de no aplastar a las más pequeñas criaturas mientras camina. Esta necesaria delicadeza respecto al mundo —y la llamativa semejanza con la praxis jainista— está

Iglesia maniquea testimoniadas por an-Nadīm, Fihr, p. 68 Flügel (p. 793 Dodge). Sobre esto, cf. Asmussen 1965, pp. 225ss; Wurst 1995, pp. 19-33.

43. Sobre el sentido de esta práctica en el maniqueísmo, cf. *infra*, §69.

44. Cf. Agustín, Conf 3, 10, 18.

45. Walter Burkert ha escrito que el maniqueísmo puede considerarse «el intento más radical de realizar la ausencia de violencia —prescindiendo quizás de la doctrina del Buda» (Burkert 1996, p. 189).

46. Texto 1.5.4.

expresada de forma elocuente al comienzo de uno de los *Kephalaia*[47], donde un discípulo expone a Mani un problema de conciencia, desgarrado entre la necesidad de ir a predicar el mensaje de Mani y el temor de —al caminar— aplastar por descuido una planta o algún pequeño animal.

Si el maniqueísmo mantuvo de manera consistente y con validez incondicional este ideal de no violencia es, sin embargo, difícil de decidir. En lo que respecta al trato con el mundo animal y vegetal, las diversas disciplinas de electi y auditores, y las oscilaciones en el seno de éstas, muestran ya la dificultad de la empresa[48]. A la luz de otros casos comparables, no puede descartarse que se haya buscado justificar diversas excepciones[49]. En lo concerniente al trato con la humanidad, la historia de las religiones —comenzando por la de las corrientes cristianas de éxito— muestra cuán fáciles resultan las componendas a la hora de encontrar excepciones a la idea de la sacralidad de la vida, y abunda en ejemplos en los que los más sublimes principios de respeto y bondad se conjugan con la violencia y la opresión de toda laya, con frecuencia gracias al empleo de sutiles disquisiciones teológicas que las justifican, en otras ocasiones mediante el simple uso de los mecanismos de poder y control obtenidos por las jerarquías religiosas gracias a la satisfacción de las necesidades espirituales que ofrecen. En el caso del propio Mani, resulta llamativo ya el hecho de que, según ciertas fuentes, acompañase al monarca sasánida Šābuhr en alguna de sus campañas militares. En el caso de sus seguidores, quizás sea menester concluir que una religión que fue casi siempre perseguida apenas parece haber dispuesto de la oportunidad de poner a prueba su propia coherencia[50].

§62. *Los límites de la ascesis*. A primera vista, podría pensarse que la severa ascesis a la que se someten los electi está encaminada a poner fin a su existencia en el estado de mezcla, con el objeto de poder lograr así el inmediato retorno a la patria originaria de la Luz. La muerte por exhaustión sería así la meta deseada de su encratismo, en una práctica semejan-

47. Keph 85 (208, 15-33).

48. Se ha afirmado que esta no violencia «es quizás la parte más admirable, pero también la más impracticable del sistema de Mani» (Villey 1985, p. 181).

49. En el *Kephalaion* 85 se contrarrestan los escrúpulos del discípulo, en la medida en que se hace prevalecer la necesidad del anuncio de la doctrina salvífica sobre la posibilidad de una vulneración —eso sí, involuntaria—. Los budistas compensan en ocasiones la eliminación de animales dañinos, sea intentando contrarrestar los efectos kármicos negativos producidos por tal acción, sea realizando ritos para favorecer un buen renacimiento para las víctimas.

50. Cabe preguntar si toda violencia ha sido cancelada realmente de una religión en cuya escatología se contempla un fuego devorador del mundo, y si esto no representará el «triunfo de las fantasías de aniquilación» (Burkert 1996, p. 199).

te a la *endura* de los cátaros o a la *sallekhanā-vrata*[51] de algunos jainistas, consistente en abstenerse de tomar alimento para producir de modo controlado y ritualmente prescrito la gradual evanescencia de la vida. Sin embargo, semejante conclusión sería errónea y representaría un flagrante malentendido con respecto al sentido de las prácticas de los electi[52].

Ya la prohibición de matar descarta de entrada cualquier tipo de suicidio, el cual no es sino una forma particular de homicidio: el atentado contra la propia vida representaría un ataque flagrante y gravísimo contra el Alma Viviente. Si bien en los textos maniqueos conservados no se encuentra una prohibición expresa del suicidio, ésta se deriva de la prohibición del homicidio y de la violencia contenida en el tercer «sello» o *signaculum manuum*. Esta observación bastaría para indicar los límites de la ascesis maniquea y para confirmar la información proporcionada por Alejandro de Licópolis, según la cual los maniqueos «no han de provocar, suicidándose, una purificación artificial de los perjuicios que ha infligido a la potencia la mezcla con la Materia»[53]. En tal rechazo, los maniqueos se alinean con la tradición platónica.

Hay asimismo otra razón de peso para que el suicidio haya sido radicalmente excluido del horizonte de la praxis maniquea, a saber, la consubstancialidad de la Luz ínsita en el ser humano con la del resto del Alma Viviente diseminada en la Naturaleza. Los electi, en efecto, no procuran únicamente su propia salvación, sino también la del resto del Alma. La reacción al reconocimiento de la presencia del Alma no consiste únicamente en un ideal negativo de abstención reflejado en los *tria signacula*, sino que posee también un aspecto positivo, consistente en el imperativo de efectuar una separación activa de la Luz respecto a la Tiniebla, que se produce mediante una precisa técnica ritual que se desenvuelve en el propio metabolismo de los electi. Ahora bien, para esto hay que estar vivo: la muerte impediría al electo seguir funcionando como liberador de la Luz y, con ello, como colaborador de las potencias divinas[54].

§63. *¿Ausencia de compasión en el maniqueísmo?* Dispuestos siempre a escarnecer a sus rivales religiosos, los heresiólogos cristianos acu-

51. También conocida como *samādhi-marana*. Sobre este tipo de muerte, cf. P. S. Jaini, *The Jaina Path of Purification*, Motilal Banarsidas, Delhi, 2001 (ed. orig. 1979), pp. 227-233; 237-240.

52. A pesar de lo que han dicho ciertos comentaristas (v. gr. Lentz 1961, p. 106; Lieu 1992, p. 27), éste no es el ideal maniqueo. Cf. BeDuhn 2000, pp. 123, 143, 212-213.

53. CDM, p. 7 Brinkmann. El «suicidio razonable» (*eulogos exagōgē*) fue debatido en las corrientes platónica (Platón, *Fedón* 62b; Plotino, *Enn* I 9) y estoica (SVF III 757-768), siendo generalmente rechazado en la primera.

54. Cf. *infra*, §66.

saron a los maniqueos de comportamiento despiadado, en la medida en que evitaban compartir los alimentos con quienes no fuesen sus correligionarios. Agustín se reprocha así su paso por la religión que más tarde abandonó: «También creí, miserable, que se debía tener más misericordia con los frutos de la tierra que con los hombres, para los que han sido creados; porque si, estando hambriento alguno que no fuese maniqueo, me los hubiera pedido, me parecía que el dárselos era como condenar a muerte a aquel bocado»[55]. Tales observaciones ganaron a los maniqueos fama de hombres carentes de compasión. Los *Capita VII*, atribuidos a Zacarías de Mitilene, lo expresan con meridiana claridad: «Anatematizo a los maniqueos, que introducen la inhumanidad y prohiben la compasión a los menesterosos»[56].

Se estaría tentado a descartar estos reproches como infundios heresiológicos, si no fuera porque en varios textos maniqueos encontramos algunas observaciones que pueden explicar —y en cierto modo justificar— tales comentarios. De hecho, el propio *Xᵘāstuānīft* contiene una confesión en la que los auditores piden ser perdonados en el caso de haber dado «la Luz del dios de cinco formas» «a una persona de mala acción o a un ser malvado [...] o de haber enviado la Luz divina a un mal lugar»[57]. En el *Codex Manichaicus Coloniensis*, una hortaliza toma la palabra para quejarse ante el bautista Sabbeo por el hecho de que éste lleva productos hortícolas para ser consumidos por alguien externo a la comunidad y considerado pagano: «Y aquella hortaliza lloró y le dijo: '¿No eres justo? ¿No eres puro? ¿Por qué nos llevas a los fornicadores?' Así, Sabbeo fue conmovido por lo que oyó y volvió a llevarse las hortalizas»[58]. Aquí, el bautista es descrito como una suerte de protomaniqueo, puesto que a los maniqueos les estaba prohibido poner en manos ajenas a la Iglesia alimento alguno, con el objeto de impedir que el Alma Viviente contenida en tales alimentos fuera vulnerada por los profanos. Esta idea explica la conducta —en apariencia despiada-

55. Agustín, Conf 3, 10, 18. Este reproche se repite con frecuencia en sus obras: «Pero vosotros que no dais pan a un hombre que hambriento lo mendiga, os mostráis misericordiosos con los animales en quienes creéis que habitan almas humanas» (CF 6, 5); «¿Acaso podéis juzgar en qué consiste vivir bien o vivir mal vosotros, cuya justicia consiste en socorrer a un melón carente de sensibilidad, a fin de comerlo vosotros, antes que dar algo a un mendigo hambriento para que coma?» (CF 12, 47); «Al temer que un miembro de tu Dios quede encadenado en la carne, no das pan al hambriento, temiendo aquí cometer un falso homicidio, y perpetrando allí uno verdadero» (CF 15, 7); cf. MorM 16.

56. Cf. Cap VII, 7 (texto 2.2.9); Teodoreto, HFC I 26, col. 380 Migne.

57. Xu XI B (Asmussen 1965, p. 197).

58. CMC 97-98. La prohibición que se deriva del episodio parece consistir específicamente en la entrega de comida a personas externas a la comunidad consideradas impuras —«fornicadores»—. Es posible que esta historia no sea sólo el fruto de una *interpretatio manichaica*, pues en Qumrán (CD 12, 9ss) aparece una prohibición parecida.

da— que ganó los mencionados reproches a los seguidores de Mani[59]. La creencia según la cual dar de comer a alguien ajeno a la comunidad maniquea —es decir, a alguien que no podría liberar la Luz contenida en los alimentos— implicaba contribuir al ulterior aprisionamiento de la Luz aconsejaba una restricción de la caridad que pronto dio pábulo a la acusación de que los maniqueos carecían de compasión.

La primacía del cumplimiento de lo que es considerado revelación divina frente a las necesidades reales de otros seres humanos —aun cuando aquel cumplimiento implique la directa vulneración de estas necesidades— es un fenómeno frecuente en la historia de las religiones, tal como por ejemplo muestran en Occidente los avatares de las formas de cristianismo triunfantes. Pues bien, el maniqueísmo no es una excepción. Una vez más, el *Códice Maniqueo de Colonia* ofrece una ilustración elocuente al mostrar cómo ha de anteponerse el amor a la Trascendencia a los propios sentimientos. En una visión en la que ve a un ex correligionario bautista condenándose, Mani confiesa afligirse por él; sin embargo, una vez que su Compañero celeste (*Sýzygos*) le imparte sus lecciones, Mani aprende a no compadecer a quien —en una perspectiva religiosa— no lo merece[60]; en este sentido, encontramos en el texto del CMC una *éducation sentimentale*, que alcanza incluso a los afectos familiares[61]. La moraleja es que los sentimientos no deben impedir el juicio, si pueden interponerse en la adhesión o la fidelidad a la verdadera religión[62].

§64. *Maniqueísmo y política*. En el contexto de la concepción maniquea de la praxis resulta oportuno interrogarse acerca de cuál ha podido ser la actitud maniquea ante el poder político. No hay rastros de la existencia de alguna suerte de tratado maniqueo de teología política, por lo que la cuestión planteada debe ser deducida a partir de otros datos. Sin embargo, éstos resultan ambiguos. Por una parte, según numerosas noticias, tanto Mani como sus seguidores buscaron el apoyo

59. Cf. TMC, p. 98 Chavannes y Pelliot. «Las reglas que gobiernan la entrega de comida, la prohibición de donaciones ordinarias de comida a los pobres y la preocupación de que todo el alimento ofrecido en la comida ritual deba ser consumido por el electo evidencian que la economía alimentaria maniquea no se justifica por la caridad o el cultivo de la comensalidad» (BeDuhn 2000, p. 171).

60. CMC 78, 21 - 79, 12.

61. Cuando Pattik se dirige a Mani para persuadirle de que abandone sus posiciones, lo hace llorando y lamentándose (CMC 110, 2-12; 111, 22; 114, 8-10). Sin embargo, ante el llanto y la tristeza de su padre —que llega a sugerirle la posibilidad de que su dolor acabará físicamente con él (CMC 113, 5-7)—, Mani no se arredrará.

62. La actitud displicente hacia su propia familia por parte del Jesús evangélico (cf. v. gr. Mc 10, 28-30 y pars.; cf. Lc 14, 26) es otra ejemplificación del fenómeno, que pudo influir en Mani.

de las clases dirigentes, comenzando por los soberanos sasánidas[63]; por otra, el ideal de distanciamiento del mundo y la no violencia parecerían obligar al maniqueo a rehuir toda relación con instancias de autoridad cuya existencia presupone el valor de la realidad mundana y cuyo dominio sólo puede ser ejercido mediante algún tipo de coacción y violencia. Parece haber aquí, pues, una tensión cuya lógica subyacente es necesario comprender[64].

Cabe conjeturar que la posición maniquea ante las instituciones políticas es explicable a partir de la propia cosmovisión. Como hemos visto, no puede hablarse sin más de un «anticosmismo» maniqueo, no sólo porque una de las realidades presente en el mundo es la Luz dispersa, sino también porque aunque la materia del mundo es Tiniebla, la organización y conformación de esa materia es obra de las fuerzas del Bien y posee un propósito soteriológico. En este sentido, la historia posee en perspectiva maniquea una valencia positiva. A diferencia de lo que ocurre en diversas corrientes gnósticas, para las cuales el orden del universo es una expresión del sistema de coerción instaurado por el Demiurgo y sus arcontes, en el maniqueísmo ese orden es la superación del movimiento desordenado y confuso en que consiste la Materia, concebida en situación de constante guerra intestina. Al mismo tiempo, sin embargo, ese orden es concebido no como algo encaminado a perpetuarse, sino sólo a desempeñar la función de domeñar al Mal en tanto no se logre la separación definitiva de las dos substancias opuestas e irreconciliables que constituyen el universo. De este modo, el carácter ambivalente del cosmos resulta obvio.

Esta ambivalencia caracteriza también, diríase, a las instituciones e individualidades que en el mundo ostentan el poder. Éstas no parecen haber sido demonizadas, pero desde luego tampoco sacralizadas ni dotadas de legitimidad como representantes del mundo divino. Son susceptibles de ser juzgadas de manera positiva o negativa, a tenor de la actitud que adopten ante los emisarios de la Luz: muestran su carácter dependiendo de si su acción apoya u obstaculiza la difusión de la doctrina maniquea y, con ello, la separación de las substancias, la disolución de la mezcla y la reconstitución de la integridad originaria de la tierra luminosa.

Lejos, por tanto, de llevar a adoptar una posición apriorística de condena o de exaltación de las autoridades políticas, la visión maniquea de la realidad parece haber conducido a una actitud flexible, que permitía tanto la búsqueda de colaboración y de apoyo por parte de las instancias del poder allí donde parecía haber la posibilidad de obtenerlos,

63. CMC 130-135; Hom 48, 2-13. Cf. *supra*, §11.
64. Para lo que sigue, cf. Gianotto 2002.

como el rechazo y la condena allí donde la simpatía de los poderes públicos no se producía. El criterio para determinar el carácter de los centros de poder no parece haber sido otro que la reacción que éstos tenían ante la propagación del mensaje por parte de los misioneros maniqueos. Así puede entenderse mejor que el propio Mani haya buscado el respaldo de los monarcas persas, y que varios siglos después los maniqueos no hayan rehuido el favor obtenido en la corte de los turcos uigures. La ambigüedad del mundo sería, sin embargo, cruelmente experimentada por los maniqueos, casi siempre víctimas de las persecuciones de los poderes públicos, apoyados o no por sus legitimadores religiosos[65].

65. En este sentido, en la historia del maniqueísmo no parece haber habido muchas oportunidades de que se produjera el fenómeno observable en otras grandes religiones, en las que a menudo tiene lugar la colusión de jerarquías religiosas, ávidas de poder y privilegios, con las esferas del poder político. Una de esas ocasiones es señalada por an-Nadīm, Fihr, p. 69 Flügel (p. 794 Dodge): «Se mezclaban con los que ejercían el poder y disfrutaban de su plena y entera confianza». Sobre la paradójica complacencia con la vida mundana y la connivencia con las autoridades políticas en el período uigur, cf. Klimkeit 1982b; Id., «Temporal and Spiritual Power in Central Asian Manichaeism», en Heuser y Klimkeit 1998, pp. 229-236.

# LA PRAXIS RITUAL

Los comportamientos éticos están lejos de agotar el ámbito de la praxis maniquea. De hecho, los mandamientos impuestos a los electi tienen en buena parte un contenido negativo, pues consisten en evitar daño al Alma Viviente. Ahora bien, el maniqueísmo aspira a mucho más: a liberar efectivamente al Alma Viviente de su cautiverio en la materia de la Tiniebla. Para ello, será preciso llevar a cabo una acción positiva, que no se limitará simplemente a un acto de gnosis de carácter meramente especulativo o espiritual, sino que entrañará una técnica precisa efectuada mediante actos concretos en los que el cuerpo desempeña un papel esencial. Entramos así en el campo de la praxis ritual, que no constituye un epifenómeno del maniqueísmo, sino que es en cierto modo el núcleo de esta religión.

§65. *Las paradojas del cuerpo*. En perspectiva maniquea, la posición singular que los seres humanos ocupan en el mundo sublunar les capacita para —y les impone la exigencia de— trabajar a favor de la liberación no sólo de sí mismos, sino también del resto de la Luz cautiva en el mundo[1]: solidaridad ontológica obliga. Tal responsabilidad es, por lo demás, al mismo tiempo un privilegio, pues hace al ser humano un eficaz colaborador de las potencias divinas sustraídas a la mezcla en su tarea soteriológica[2].

La salvación sólo puede consistir en el retorno a la situación originaria, es decir, en la completa separación de la Luz y la Tiniebla. Ahora bien, el corporalismo maniqueo obliga a concebir esa separación no como un postulado abstracto, sino como algo que se concreta de una manera muy precisa. El Alma Viviente está constituida por partículas de Luz diseminadas que han de ser físicamente separadas de la ganga material. Esta actividad de cirugía soteriológica sólo puede ser llevada a cabo a través de una realidad física, a saber, precisamente el cuerpo humano.

1. Cf. *supra*, §47. En persa medio, el término *ruwānčīn* («recoger almas») designa precisamente el hecho de ocuparse tanto de la propia alma como de la liberación de las almas de los demás seres; cf. M 49 II R (texto 1.5.1).

2. Sobre la acción de las potencias divinas mediante la creación de las «ruedas», el sol y la luna, cf. *supra*, §42.

El hecho de que el cuerpo humano —cuyo origen demoníaco es postulado sin ambages[3]— haya sido concebido por los maniqueos como instrumento y escenario soteriológico resulta, de todos modos, paradójico. En efecto, en muchos textos el cuerpo es considerado como una realidad distinta del verdadero yo, un objeto extraño y fundamentalmente hostil que contradice la aspiración más íntima del sujeto; es, por tanto, denostado con términos gruesos con un característico sentimiento de desprecio y asco, y experimentado como causante de problemas, sufrimiento y zozobra[4]. Uno de los *Salmos de Heráclides* describe el cuerpo como «la criatura del infierno», y uno de los *Salmos de los Errantes* dice de él que es «una nube de tinieblas, que obnubila mi intelecto»[5]. Cabe preguntar, por tanto, cómo se ha podido excogitar la idea de un cuerpo útil y al servicio de la Luz.

La respuesta a esta cuestión podría estar incoada ya en la doctrina del «hombre nuevo» y en la relevancia concedida a la praxis de los electi[6]. Dado que el cuerpo mismo no puede ser erradicado y que la persona no puede separarse totalmente de la contaminación[7], el objetivo no será el abandono del cuerpo, sino su conquista. De lo que se trata es de establecer una modificación de la jerarquía de poder en su interior; gracias a la gnosis y de modo muy particular a la ascesis, el fuego de la concupiscencia que constituye la esencia de la Tiniebla y sus arcontes es desalojado del cuerpo y sustituido por las virtudes luminosas. Tal reestructuración —efectuada, como hemos visto, por el Intelecto Luz— permite al maniqueo ejercer un férreo control sobre estos arcontes, yugular sus sentidos y llegar a dominar el cuerpo, manteniéndolo en estado de pureza y haciéndolo susceptible de ser utilizado a favor del Bien[8]. Dado que el propio cuerpo es aquella parte del universo que el sujeto puede llegar a manejar y controlar mejor, se pone en marcha una rigurosa disciplina que hace de él, paradójicamente, el espacio idóneo para el rito. La catastrófica condición inicial del cuerpo es reconvertida en instrumento al servicio de la salvación.

3. Cf. *supra*, §46. Keph 70 (175, 8-9) cifra el número de arcontes demoníacos en el cuerpo del hombre en 840 miríadas.

4. «Este cuerpo es sucio y fue moldeado por un molde de suciedad» (CMC 81); «cuerpo apestoso» (Huy VII, 22); «de aspecto repugnante [...] cárcel de angustia» (Ang VIII, 12); cf. Salt 152, 13-19; Frag. part. T II D 178.

5. Cf. resp. Salt 99, 4 y Salt 149, 14-15.

6. Cf. *supra*, §54.

7. Cf. CMC 80ss.

8. Un texto compara el uso que el Intelecto hace del cuerpo con la habilidad de los domadores, que mediante un duro entrenamiento convierten a un caballo salvaje en la montura de un rey (cf. CMC 14). Cf. BeDuhn 2000, p. 123; Jacobsen Buckley 1986, p. 410.

Que el cuerpo sea convertido en una genuina máquina salvífica[9] supone que la ruptura de Mani con los elcasaítas no constituye una ruptura del ritual *qua talis* —es decir, una pura y simple sustitución de la acción ritual por la gnosis—, sino un rechazo de prácticas rituales específicas a favor de otras[10]: un rito inútil, basado en una errónea comprensión de la realidad, es sustituido por una acción ritual cuya eficacia está asegurada en la medida en que —así se pretende— está basada en el conocimiento revelado de la verdadera naturaleza del universo y del ser humano. De este modo, es posible comprender en qué sentido y hasta qué punto la posición maniquea supone una inversión de la concepción bautista del rito: en lugar de que sea el agua la que purifica el cuerpo, éste sustituye al agua y se convierte en medio soteriológico.

Esto significa que, en perspectiva maniquea, ocurre con el cuerpo algo muy parecido a lo que ocurre con el universo. La substancia de ambos es demoníaca, pero la acción de las potencias de la Luz acaba por convertir tanto el microcosmos como el macrocosmos en instrumentos al servicio de los intereses de la Luz; al igual que los hijos del Espíritu Viviente controlan los cuerpos de los arcontes en el universo, con la ayuda de las fuerzas del Bien el maniqueo somete su cuerpo[11]. A su vez, esto implica que, al igual que no puede hablarse de un simple «anticosmismo»[12], tampoco es posible referirse sin ulteriores precisiones a un «antisomatismo» maniqueo[13].

§66. *La comida ritual de los electi: soteriología y digestión*. El tratamiento anterior se ha limitado a poner de relieve el papel del cuerpo en la acción ritual, pero no determina todavía el modo específico en que lo cumple. No obstante, la coincidencia de las fuentes heresiológicas[14] y maniqueas[15] no deja lugar a dudas acerca de cuál es el llamativo mecanismo postulado. La Luz concentrada, según la narración mítica, en el mundo vegetal, es liberada en la comida ritual diaria efectuada por los electi: a través de la digestión, el cuerpo de éstos procesa el material

9. «Máquina» es término empleado por Puech 1979, p. 20 y *passim*. Cf. *infra*, §66.

10. Cf. BeDuhn 2000, pp. 215ss.

11. Esta equiparación es explícita en Keph 70 (171, 28 - 172, 29).

12. Cf. *supra*, §§38 y 40.

13. Recuérdese que el título real del CMC es «Sobre el nacimiento de su cuerpo». El maniqueísmo «muestra alienación con respecto al cuerpo humano, y simultáneamente reconocimiento de él» (Jacobsen Buckley 1986, p. 410).

14. Segun Agustín, la divinidad prisionera es liberada no sólo por sol y luna sino también por los electi; cf. NatB 45; Haer 46, 5; MorM 18; CEpF 31; CF 2, 5; 13, 6; 31, 4. Agustín dice con sarcasmo que la salvación depende de la capacidad del electo para «tener éxito en digerir su cena» (CF 2, 5) y se burla de una salvación que parecería producirse gracias a la regurgitación (v. gr. CF 20, 13). Cf. Efrén, frags. 53-58 Reeves.

15. Cf. Sundermann 1985, p. 27.

bruto que entra en él y refina, a partir de ese material, el «oro espiritual» de la Luz o Alma Viviente contenida en los alimentos. Los procesos corporales se ponen al servicio de la redención, siendo investidos de un valor obviamente positivo.

El cuerpo experimenta así una transformación en una suerte de templo en el cual la substancia divina, el Alma Viviente profanada por el mundo, encuentra el lugar desde donde poder retornar a su patria celeste[16]. Tal y como afirma el maniqueo norteafricano Fausto: «Me tengo a mí mismo —si es que soy digno— por el templo racional de Dios»[17]. A diferencia de tantas otras religiones, en las que los sacerdotes queman las ofrendas sobre los altares de los templos, la tradición maniquea carece de altares visibles. Es en el proceso de la digestión que acontece en sus estómagos donde los electi tienen sus altares, en los que resuelven el estado de mezcla al separar la Luz y hacerla ascender. Y al igual que en otras tradiciones lo que ocurre en los *sancta sanctorum* de los templos generalmente no es observado por los laicos, así las operaciones del metabolismo de los electi no resultan observables. Esta circunscripción del espacio ritual al interior del cuerpo, y dentro de él al proceso de ingestión y digestión, expresa a las claras la reducción del contacto con el mundo que el electo maniqueo pretende, pero muestra igualmente que el consumo de alimentos no constituía para éste una caída con respecto a una ascesis ideal, sino, por el contrario, la culminación exitosa del proceso ascético[18]. En efecto, todo el alimento que los electi podían tomar es el que consumían, una vez al día, en la comida ritual.

El corporalismo maniqueo —que concibe al Alma Viviente como algo físicamente separable de la materia y transportable— se expresa aquí con toda claridad, de modo que a quien discurre en términos de antítesis entre el cuerpo y el alma el discurso maniqueo le resultará incomprensible o absurdo. Ciertamente, si la pretensión paulina de la resurrección de Jesús de Nazaret era una locura para los paganos, la pretensión maniquea de la liberación de la Luz a través del cuerpo fue una insensatez para los cristianos. Sin embargo, para los propios maniqueos el refinamiento de los alimentos en el aparato digestivo de los electi en el transcurso de la comida ritual era algo tan poco absurdo como para los cristianos la transubstanciación, y sin duda mucho más inteligible que ésta[19]. De hecho, la «eucaristía» se convierte para los maniqueos en una comida diaria, y no requiere transubstanciación para hacer divinos

16. BeDuhn 2000, p. 125.
17. Agustín, CF 20, 3; cf. Keph 87 (217, 2-10).
18. Cf. BeDuhn 2000, pp. 165, 214.
19. Aun si los maniqueos no renunciaron a la categoría del «misterio»; cf. Keph 85 (211, 24-25).

sus elementos, pues éstos son ya «cuerpo y sangre de Cristo»[20], es decir, *Iesus patibilis* o Alma Viviente.

Aún en otro sentido se manifiesta aquí el corporalismo que caracteriza esta cosmovisión. Según los maniqueos, el sabor, el color y el olor especialmente agradables de ciertos alimentos depende de la cantidad de Luz que encierran[21]. Algunas fuentes nos informan de que los maniqueos eran especialmente aficionados a las uvas, los melones, las lechugas o las granadas[22]. Esta preferencia dependía de la creencia en que los colores brillantes de estas frutas y verduras son signos de la especial presencia de Dios.

§67. *Las «donaciones piadosas»*. Uno de los preceptos básicos de los auditores es, según hemos señalado, el del sostenimiento y manutención de los electi, en particular mediante la aportación de la comida diaria de éstos[23]. En la medida en que esta comida es un acto ritual que juega un papel central en la vida de la Iglesia maniquea, se comprenderá mejor la necesidad de evitar incurrir en el malentendido de ver estas aportaciones como simples «limosnas», las cuales pueden darse en formas y tiempos no regulados. Lo que dan los auditores a los electi es algo mucho más importante, que no queda librado al arbitrio de aquéllos, sino que es su deber inexcusable. De hecho, el término colectivo en persa medio para designar los servicios a los electi por los auditores es *ruwānagān*, que significa «obra del alma», lo cual indica ya su trascendencia. Esto nos ha llevado a referirnos a este servicio (designado en griego como *eusébeia* o *eleēmosýnē*, en copto como *mnntnae*) no meramente como «limosna» sino como «donación piadosa»[24].

Existe, en efecto, una conexión inextricable entre la doctrina del Alma Viviente y el servicio de donaciones piadosas. En virtud de la estricta prohibición impuesta a los electi de vulnerar al *Iesus patibilis* de cualquier modo, no queda otra opción que la de que lo que éstos necesitan para la comida ritual les sea aportado por los auditores: los electi no pueden sembrar, cosechar o cocinar, y por consiguiente no pueden obte-

20. Cf. *Himnario chino*, 249-254; CMC 97. «Desde el punto de vista religioso, pensamos de forma parecida nosotros con referencia a todo cuanto existe y vosotros respecto al pan y al cáliz» (Fausto, en Agustín, CF 20, 2).

21. Cf. v. gr. Efrén, frag. 97 Reeves.

22. Melones y racimos de uvas parecen los contenidos pintados en algunas miniaturas de Turfán (v. gr. MIK III 4979 V).

23. Estas ofrendas, junto con el ayuno y la oración, son en las fuentes griegas y coptas los pilares de la práctica de los auditores: Keph 80 (192, 29-30); Keph 91 (232, 32 - 233, 1); CMC 140ss.

24. Cf. *supra*, §60. Ya en el zoroastrismo el término tiene este sentido. Sobre la diferencia entre las donaciones piadosas (noción quizás basada en una lectura de Lc 11, 41) y la limosna cristiana, cf. Römer 1994, pp. 114-117.

ner alimentos de otra forma que no sea recibiéndolos[25]. Esta conexión queda claramente establecida en el CMC, en el que Mani, al percibir como un sacrilegio y un atentado al Alma Viviente toda labor agrícola, evita cosechar hortalizas en el jardín de los bautistas, y se ve obligado a recibirlas de éstos «en concepto de donación piadosa»[26]; Mani aparece aquí cumpliendo el «reposo» o *signaculum manuum* típico de los electi, pero su necesidad de subsistir evidencia ya que otros deben subvenir a sus necesidades. El servicio de donaciones del auditor es la condición *sine qua non* que permite al electo llevar una vida disciplinada y evitar la interacción con el mundo en forma de deseo o de violencia: lo que comen es un don que les es regalado por los auditores.

Esto permite apreciar la profunda relevancia del sistema de donaciones piadosas, el cual no se agota en un ejercicio de caridad o en el cultivo de la comensalidad, sino que es una operación técnica que desempeña una función soteriológica esencial. Sin tales donaciones, ni la propia subsistencia de los electi, ni la praxis ritual de éstos —ni, por ende, la acción salvífica de la Iglesia maniquea— sería posible. Ya en el CMC, la petición de comida en concepto de donación piadosa significa que Mani depende de otros: sin las personas que le proporcionan la comida, no habría *podido* comportarse como *debe* hacerlo. Para quien practica la *anápausis* y al mismo tiempo ha de subsistir, el otro es rigurosamente indispensable[27]. Como dice el propio Mani en los *Kephalaia*: «La Iglesia santa no goza de reposo en el mundo si no es gracias a los catecúmenos que la escuchan [...] únicamente por los catecúmenos que le dan el reposo, su honor está en los catecúmenos»[28]. La importancia fundamental del servicio de donaciones piadosas está magníficamente expresada en uno de los «Salmos de Tomás»: «El suelo de la casa es la verdad, las vigas del techo son las donaciones piadosas»[29]. Aunque únicamente la obra digestiva de los electi libera directamente las partículas de Luz, en la medida en que electi y auditores son interdependientes puede afirmarse que no

25. Por eso el servicio constituye una actividad esencial del auditor, que ha de realizarse «en todos los días del año»: Keph 91 (229, 20ss; 233, 15-16); Keph 80 (192, 29ss); cf. Fausto en Agustín, CF 5, 1.

26. CMC 9; 35.

27. BeDuhn 2000, p. 218. La sanción para el servicio de donaciones piadosas no se extrae sólo de la vida de Mani, sino también de la de Zoroastro (M 42; M 95), Buda (M 1224) y Jesús (M 139 II). El códice de Tebessa también identifica el servicio de donación piadosa con la «colecta para los santos» por la que Pablo de Tarso tanto se preocupó: CodTeb, col. 23 Stein (col. 29 Omont). Sobre el derecho de los difusores del evangelio a ser provistos por los fieles de alimentos y bienes materiales, cf. 1Cor 9, 9; Mt 10, 10; 1Tim 5, 18.

28. Keph 87 (217, 20-25).

29. Salt 222, 19s; cf. Keph 77 (188, 32 - 189, 27); 80 (192, 29ss); 91 (229, 20ss); Hom 37, 8. De hecho, según el *Xᵘāstvānīft* omitir las donaciones es contribuir a mantener atada la Luz; cf. Xu XI B (Asmussen 1965, p. 197).

sólo aquéllos sino también los auditores operan la separación entre la Luz y la Tiniebla[30]. De este modo vuelve a evidenciarse la inextricable conexión entre articulación de la comunidad y salvación, es decir, entre eclesiología y soteriología.

En realidad, la legitimación teórica de las donaciones piadosas no radica simplemente en que consiste en prestar apoyo a otros, como si de lo que se tratara básicamente fuera de realizar un ejercicio de generosidad. La razón principal —gracias a lo cual, ciertamente, los auditores se procuran mérito[31]— es que esa asistencia contribuye esencialmente al rescate del Alma Viviente, aprisionada en el mundo. Dicho de otro modo: mediante su servicio a los electi, es al propio Jesús a quien los auditores sirven, es a los sufrimientos del *Iesus patibilis* a los que se pone fin[32]. De hecho, se buscó el modelo de las donaciones piadosas en diversos pasajes neotestamentarios, en los que se expresa la idea de un servicio prestado a Jesús directamente (como en el episodio evangélico de Marta y María), o indirectamente a través del proporcionado a otros seres humanos[33].

Por supuesto, el servicio de donaciones fue juzgado por los adversarios del maniqueísmo en los peores términos, como un ejercicio de cinismo por parte de los electi para obtener gratis su comida[34]. Sin embargo —y al margen de sus posibles usos y abusos en la práctica— es innegable que el sistema posee una lógica interna. El axioma según el cual los pecadores no pueden comer de manera correcta y quienes comen no deben pecar exige una suerte de división del trabajo[35] que se materializa en una complementariedad de electi y auditores que podría ser caracterizada como un tipo de «simbiosis soteriológica»[36]: la sinergia se expresa en el hecho de que los electi obtienen su alimentación, mientras que los auditores participan de la pureza de los electi, en un intercambio esencial para el desenvolvimiento de la acción ritual. La importancia de esta actividad conjunta explica que la donación ritual sea el acontecimiento de la vida de la comunidad maniquea más atestiguado en los fragmentos de arte que se conservan.

30. Keph 91 (232, 4; 233, 15-16).
31. En el servicio a los electi se halla el núcleo de los méritos de los auditores. Al expresar los méritos del alma, el salmista dice: «He efectuado las donaciones. He servido a todos tus santos, he vestido a tus huérfanos, no he cerrado mi puerta a los santos, he alimentado a los que tenían hambre y dado de beber a los que tenían sed» (Salt 175, 20-24).
32. Keph 115 (277, 4-24). Cf. BeDuhn 2000, pp. 166ss; Pedersen 1996, p. 402.
33. Cf. Mt 10, 42; 18, 6; 25, 31-46.
34. V. gr. Cirilo de Jerusalén (Catech 6, 33) y Epifanio (Pan 66, 53, 1-4) se burlan de los electi que no trabajan, pero devoran los frutos de quienes lo hacen.
35. Cf. BeDuhn 2000, cf. p. 218.
36. Jacobsen Buckley 1986, p. 409.

§68. *El sistema de donaciones piadosas y comidas como acción ritual*. Del examen realizado se deduce que las donaciones piadosas y las comidas constituyen un sistema articulado en un acto ritual. La comida de los electi —calificada en algunas fuentes griegas, coptas, iranias y turcas, con sinécdoque, como «mesa»[37]— no es un ágape profano destinado simplemente a la satisfacción de una necesidad vital, sino un acontecimiento sacro. De un modo semejante a como los elcasaítas parecen haber hecho de una acción profana cotidiana (el lavado de la comida) un acto ritual, así también los electi maniqueos convirtieron la acción profana cotidiana del comer en una acción ritual de significado soteriológico. De hecho, podría decirse que se atribuye a tal comida una inversión de significado con respecto a la alimentación profana del no encratita: mientras que ésta resulta en la vulneración de la Luz, la alimentación de los electi la libera[38]. Así pues, el sistema de donaciones piadosas y comida ritual es, en conjunto, una operación técnica que puede salir mal si se realiza en circunstancias equivocadas[39].

No poseemos una descripción completa de los distintos pasos de este rito —realizado al parecer hacia el final de la jornada[40]—, que debió de estar cuidadosamente codificado y revestir un carácter solemne[41]. Sin embargo, las indicaciones fragmentarias de varias fuentes proporcionan una idea genérica acerca de su desarrollo. Ante todo, los regímenes disciplinares habrían preparado al electo para emprender el contacto ritual. En efecto, la disciplina ascética que conformaba la vida de los maniqueos, y especialmente la de los electi, está directamente implicada en los procedimientos rituales: éstos y las disciplinas ascéticas se presuponen mutuamente, pues si el cuerpo de los electi puede lograr lo que logra es porque ha sido «domesticado» y purificado, porque en él es el Intelecto Luz quien manda y no ya los elementos tenebrosos con su concupiscencia; al ser comidas en cuerpos preparados por la ascesis, el ayuno y la meditación, las partes de Luz no eran perjudicadas, sino por el contrario, liberadas de su prisión material. Además del ayuno —considerado el único medio eficaz de reducir las impurezas del cuerpo y por

37. Cf. v. gr. Hom 16, 21; 28, 11; CMC 35, 7. En las culturas iranias y mediterráneas, la mesa funcionaba como lugar ritual donde los productos alimenticios eran colocados a disposición de la deidad.

38. Cf. Bianchi, en Cirillo 1986, p. 27.

39. Cf. Beduhn 2000, p. 136, que ha señalado algunos paralelos del rito maniqueo con la liturgia zoroastriana (cf. *ibid.*, pp. 158, 161).

40. La mayor parte de las fuentes se refieren a la caída de la tarde. Obviamente, puede haber habido variaciones en función de las épocas, lugares y circunstancias (v. gr. en situación de persecución).

41. Sobre el carácter ceremonial y solemne de este ritual, cf. W. Sundermann, «A Manichaean Liturgical Instruction on the Act of Almsgiving», en Mirecki y BeDuhn 2000, pp. 201-208.

ello practicado por los electi maniqueos antes de su ingesta ritual[42]—, entre los preliminares rituales está atestiguado un examen de conciencia del electo[43]; esto resulta comprensible, dado que el estado de pureza del sujeto a la hora de consumir el elemento influiría en el éxito o fracaso de la liberación[44].

Tras la recepción ceremonial al auditor, el acto de realizar la ofrenda o donación piadosa tiene que haber operado como una fase preliminar de la comida, y por tanto haber sido formalizado como una parte del rito[45]. Uno de sus detalles es aportado, entre las fuentes occidentales, por un relato polémico del Papiro Rylands 469, cuyos contenidos fueron incorporados más tarde en los *Acta Archelai*. Se trata de la llamada «apología al pan», una oración en la que, ante el pan que les es traído por los auditores, los electi manifestaban no haber sido ellos quienes habían realizado las diversas operaciones necesarias para su elaboración, y afirmaban asimismo consumirlo de modo inocente[46]. De este modo, el electo se descargaba de la responsabilidad y recordaba su compromiso de no vulnerar el Alma Viviente.

Ahora bien, los actos encaminados a preparar el alimento —por parte del auditor—, como cultivar, sembrar, recoger, moler, cortar, cocer, etc., sí comportaban un atentado contra el Alma Viviente[47]. Es muy probable, por tanto, que uno de los pasos del rito fuera una declaración del auditor que contuviese la confesión por el daño infligido al *Iesus patibilis*, y el consiguiente perdón por parte del electo[48]. Sundermann ha identificado ciertas frases del fragmento en persa medio M 546 como pertenecientes a los donantes, que éstos dirigirían a los electi al entregar las donaciones. Es posible también que el electo se manifestara a favor del auditor, poniendo de relieve la buena intención de éste en su actuación.

En la medida en que de lo que se trataba era de destilar la Luz de la ganga material, y en que el alimento es algo ambiguo en cuanto mezcla de materia tenebrosa y Luz, el acto ritual parece haber contenido una meditación y una rememoración de la situación primordial y del con-

42. Cf. CMC 81-82; Keph 81 (193, 23ss).
43. Cf. frags. M 801; M 139.
44. Cf. Puech 1979, pp. 239-240. Una reflexión sobre la disposición interior de los participantes podría haber sido influida por textos como 1Cor 11, 27-31.
45. BeDuhn 2000, p. 127.
46. AA X, 5-6; Pap. Rylands 469 (texto 2.2.1).
47. Obsérvese que, en el budismo, incluso el matar para poder dar carne a los monjes genera demérito en los laicos, debido al sufrimiento infligido a los animales (cf. *Majjhima Nikāya* I, 371).
48. Aunque el pecado era perdonado por los electi, la liberación de las almas de los auditores se posponía, debiendo renacer ulteriormente (en una planta o en un electo); cf. Keph 99 y 115. Sobre la metempsícosis, cf. *infra*, §76.

flicto que dio lugar a la condición presente de lo divino en el mundo[49]. La conexión de contenidos dogmáticos y rito llena a éste de sentido, al explicar el presente y hacer de la acción ritual una suerte de anticipación de la salvación escatológica y, por extensión, una recreación de la situación primordial, en la que Bien y Mal estaban nítidamente separados[50]. Tras esta última preparación, los electi habrían procedido a la ingesta de los alimentos —pan, frutas, vegetales, zumos de frutas...—, fuera o no a la vista de los auditores[51].

La culminación del acto ritual sería, precisamente, la liberación de las partículas de Luz filtradas en la digestión. Varios textos, tanto polémicos como normativos, describen la substancia divina liberada del alimento consumido ascendiendo al cielo a través de las bocas de los electi en la forma de oraciones e himnos, una imagen que requiere una ejecución vocal en la sobremesa[52]. Así, la recitación y el canto de himnos litúrgicos habrían constituido no sólo un aderezo estético a la ceremonia, sino un componente esencial de la comida: mediante el canto de los salmos se exhala hacia la luna y el sol[53] el Alma Viviente liberada en este singular dispositivo soteriológico. Es perceptible aquí la existencia de una obvia correspondencia entre la destilación de la Luz mediante la máquina gástrica microcósmica de los elegidos y la que llevan a cabo las potencias divinas en el macrocosmos a través del mecanismo de las tres ruedas[54].

Pero hay aún otra razón que demuestra la importancia del sistema ritual expuesto. Éste no sólo era el operativo soteriológico central de la religión maniquea, sino también el signo más visible de la existencia de una comunidad. Al ser realizada diariamente, la comida ritual ofrecía un modo de reforzar la identidad comunitaria ya a través de su repetición; servía a la integridad de la comunidad al requerir la continua interacción de electi y auditores, y mediante esa interacción producía un refuerzo de sus roles respectivos. En la medida en que los maniqueos adaptaron su lenguaje doctrinal a la herencia religiosa de las distintas

49. Sobre la rememoración del combate primordial en la comida ritual, cf. BeDuhn 2000, p. 181. Una serie de himnos iranios, los *Cantos del Sí mismo viviente*, que pueden haber sido compuestos específicamente para la comida ritual, se centran en la substancia divina encerrada en el mundo (*ibid*., p. 153).

50. Cf. Henning 1936, p. 41.

51. Agustín insiste en que la comida ritual era tomada a la vista de los auditores (CFort 3). También refiere actos rituales que parecen conformarse bien con un contexto de servicio de donaciones (cf. Epístola 236 a Deuterius).

52. Según Aš-Šahrastānī, «entre lo que contribuye a la purificación, a la separación y a la elevación de las partes de la Luz están la pronunciación de alabanzas, las bendiciones...» (*Kitāb*, p. 191 Cureton). Sobre este aspecto, cf. Puech 1979, pp. 190-191; BeDuhn 2000, pp. 159-160.

53. Cf. *infra*, §71.

54. Cf. *supra*, §42.

regiones por donde se expandieron, probablemente haya que considerar las prácticas —más estables en su transmisión— como las verdaderas señas de identidad del maniqueísmo; dicho de otro modo: ser un maniqueo era hacerse participante en la institución del servicio de donaciones piadosas y comida ritual[55]. Para la constitución y pervivencia de la identidad maniquea, la importancia del sistema de donaciones y comida ritual —que reemplaza a los sistemas sacrificiales de las religiones anteriores— radica en que, a diferencia de las narraciones cosmogónicas, que experimentaron un proceso de adaptación a las distintas regiones y herencias religiosas en las que se propagó el maniqueísmo, ese aspecto ritual de la religión apenas parece haber variado. Los rasgos característicos que identificaban a un individuo *ad extra* como maniqueo eran precisamente comportamientos ritualizados. Además, *ad intra*, el sistema ritual diario parece haber sido el medio básico de reforzar la identidad comunitaria. Sin la praxis ritual, la comunidad maniquea no habría existido.

§69. *La confesión de los pecados.* Una de las prácticas rituales que tuvo cabida en el maniqueísmo es la confesión, una institución que constituyó una parte integral de la vida religiosa en las regiones del Mediterráneo oriental y el Oriente Próximo durante la Antigüedad, y desde luego durante la época helenística. Se pensaba que, cuando un individuo ingresaba en la Iglesia maniquea, su pecado era borrado, pues la iluminación recibida del Intelecto Luz eliminaba los obstáculos que el cuerpo presenta al alma, haciendo del maniqueo un cabal «hombre nuevo». Si tenía lugar una recaída, el alma podía volver a su estado de inocencia mediante el arrepentimiento (*metánoia*), por lo que la confesión se convirtió en una institución importante del maniqueísmo[56].

Los estrictos regímenes de vida y mandamientos impuestos a los electi —y, en un grado menor, a los auditores— hacen comprensible que se presentaran no pocas ocasiones en que se hubiera de reconocer no haber estado a la altura de las exigencias. Conocemos un formulario para la confesión (*Xᵘāstuānīft*, en paleoturco e iranio oriental[57]) de los

55. Cf. Puech 1979, pp. 267-8; BeDuhn 2000, pp. 7, 209, 248.

56. Ya hemos señalado que uno de los mandamientos de los auditores era precisamente la confesión de los pecados (cf. *supra*, §60). Sólo el pecado que consiste en la oposición expresa a la gnosis llevaría inexorablemente a la caída definitiva en las tinieblas. Cf. Asmussen 1965; Puech 1979, pp. 287ss.

57. Esto no significa necesariamente que la institución de la confesión y de la penitencia sea una particularidad del maniqueísmo oriental. De hecho, los pecados eran confesados por los maniqueos semanalmente —en la reunión del lunes— y con ocasión de las grandes fiestas, como la celebración del Bēma, y los himnos coptos del Bēma contienen exhortaciones a la confesión. Es probable que hayan existido textos con una función semejante a la del *Xᵘāstuānīft* entre los maniqueos de Occidente.

auditores, así como un confesionario para los electi[58]. Además, en la literatura maniquea abundan las referencias al juicio y a la exhortación moral, todo lo cual sugiere la responsabilidad del sujeto y la posibilidad de deficiencias en el comportamiento[59]. El maniqueísmo no considera el alma del perfecto como necesaria y definitivamente «salvada», sino que mantiene que, mientras dura el exilio fuera del Reino de la Luz, la caída es siempre posible. Esto explica la teorización de una enseñanza sobre el pecado y la organización de un rito de la confesión.

La presencia de una práctica confesional en la religión maniquea es, no obstante, a primera vista paradójica, pues si —de acuerdo con el dualismo— es el Mal (una substancia ajena) el que causa la acción pecaminosa[60], no parece haber responsabilidad o culpa algunas, y por tanto la confesión resultaría superflua[61]. Sin embargo, la contradicción puede ser sólo aparente[62]. Los maniqueos postularon un estado de mezcla, en el cual el alma se ve dramáticamente acosada por las potencias malignas, que pueden llegar a dominar ocasionalmente su voluntad y hacerle incurrir en pecado. No es, por tanto, que el alma procedente de la Luz quiera pecar —algo que en perspectiva maniquea sería impensable—, sino que puede ser momentáneamente víctima del olvido y la debilidad, y ceder con ello al pecado[63]. El pecado puede ser realmente cometido, aunque es siempre involuntario.

A este respecto resulta significativo el hecho de que las fórmulas de confesión maniqueas —como el *Xᵘāstuānīft* o la Confesión sogdiana del electo (M 801)— sean generalmente condicionales (del tipo: «Si he pecado...»), un modo de confesión que aspira a obtener la absolución de pecados que el hablante puede no tener conciencia de haber cometido. Tal formulación condicional podría deberse precisamente a que el pecado es concebido como un fenómeno esencialmente involuntario, reconociéndose la posibilidad de que se hayan dado ciertos hechos de los que uno podría no ser consciente[64]. A esta luz, la práctica confesional muestra su sentido. No se trata en ella de dar pábulo a la sensación,

58. Cf. Henning 1936, pp. 11-17.

59. Por ejemplo, el descuido del servicio de donaciones se consideraba algo por lo que debía pedirse perdón: Xu XI B.

60. «Atribuyen el origen de los pecados no al libre albedrío de la voluntad, sino a la substancia de la gente enemiga» (Agustín, Haer 46, 19).

61. Los diversos oponentes del maniqueísmo hallaron un filón para la crítica en esta aparente incoherencia. Para la posición mazdea, cf. Dk 3, 272.

62. Para lo que sigue, cf. Puech 1979, pp. 169-178; J. BeDuhn, «The Leap of the Soul in Manichaeism», en Van Tongerloo y Cirillo 2005, pp. 9-26, esp. 15-21.

63. «En cuanto a las prohibiciones, se esmeran en no violarlas; si por error las violan, rápidamente lo manifiestan ante la multitud y expresan su arrepentimiento» (TMC, p. 103 Chavannes y Pelliot); cf. Keph 138 (340, 20 - 341, 24).

64. Cf. BeDuhn 2004, pp. 175ss.

o a la conciencia, de culpabilidad o indignidad[65], sino de conseguir ritualmente la absolución para las faltas cometidas inadvertidamente y restaurar con ello la separación nítida entre la Luz y la Tiniebla en el seno del individuo. Al dirigir la atención a las acciones pecaminosas, la confesión las trae a la conciencia, las identifica como algo ajeno y las rechaza de la identidad nuclear de la persona. Así pues, la confesión operaba al mismo tiempo como catarsis y como acción que promueve la autoconciencia, el cuidado y la vigilancia de sí, a la par que servía para reforzar la autodefinición del individuo y la comunidad como instancias pertenecientes al ámbito de la Luz.

Dado que no parece haber antecedentes directos en el cristianismo primitivo para las fórmulas maniqueas de confesión —escuchar las confesiones de penitentes no formó parte reconocida de las funciones sacerdotales hasta época medieval—, algunos especialistas han conjeturado que los textos formales de una confesión públicamente realizada por maniqueos han recibido la influencia budista (*prātimokṣa*)[66]. No obstante, cabe pensar también que esos textos fueran ya una parte original de la práctica religiosa maniquea en el Próximo Oriente, de la cual descenderían los ejemplos que sobreviven en Asia central[67].

65. Los presupuestos teológicos no permiten que la experiencia religiosa del maniqueo se conciba como «sentirse indigno»; cf. *infra*, §70.
66. Asmussen 1965, p. 124.
67. BeDuhn 2004, p. 62ss.

# LA PIEDAD MANIQUEA

Los maniqueos expresaron su sentido religioso no sólo en la confesión de sus creencias y en la realización de prácticas, sino también en su actitud y mediante una rica poesía litúrgica que da cuenta de su devoción. Aunque a menudo las religiones son vividas por sus miembros —inclusive los supuestos especialistas religiosos— de una manera rutinaria y mecánica en la que las emociones intensas brillan por su ausencia, en otros casos se transparenta una genuina piedad que permite percibir la importancia esencial que la vivencia de la religión posee para ciertos sujetos.

§70. *La especificidad de la piedad maniquea*. Definir una suerte de «piedad maniquea» incluso en aquellos seguidores de Mani dotados de intensas convicciones religiosas es en rigor imposible, dado que una misma religión es experimentada de muy diversos modos por los individuos que se adhieren —o son adheridos— a ella, en función de sus caracteres, sus expectativas y sus necesidades. Aun así, cabe abordar la cuestión de cuál es la modalidad de sentido religioso que el maniqueísmo debió de suscitar entre quienes le prestaron su adhesión. Para ello, resulta imprescindible tener en cuenta los postulados de esta religión en torno a la relación entre el ser humano y el ámbito de lo divino.

Como hemos considerado, en perspectiva maniquea el cuerpo del hombre no es el resultado de la acción de Dios; lejos de ello, es concebido como un producto demoníaco. Por lo que respecta al espíritu, hablando en rigor no ha sido creado por Dios *ex nihilo* en un acto libérrimo: más bien, ese espíritu es una parte de la propia divinidad[1]. Esto significa que el maniqueo no cree ser una *criatura* de la divinidad. Ahora bien, esto permite deducir que el seguidor de la religión de Mani no parece haber tenido razón alguna para mostrarse inclinado a sentirse ontológicamente deudor de la divinidad, ni tampoco axiológicamente inferior a ella[2]; por el contrario, se siente profundamente ajeno al mun-

1. Como dice el maniqueo Fausto, el hombre está hecho «de la substancia de Dios, siendo lo mismo que Dios» (Agustín, CF 11, 3). «Las almas buenas [...] son de esa naturaleza de la que es Dios» (Agustín, Haer 46, 3); cf. Efrén, frags. 75-78 Reeves. En el *Angad Rōšnān*, el salvador dice al alma: «Eres mi tesoro, el principal de mis bienes, la perla que es toda la belleza de los dioses» (Ang VI, 51).

2. Este tipo de actitudes se encuentran, sin embargo, descritas como si fueran «constitutivas del hecho religioso» en no pocos estudios modernos, que aun presentán-

do en cuanto ámbito de la mezcla de Luz y Tinieblas, y su voluntad de liberarse de tal mezcla se basa en una espontánea identificación con la Luz que hace que conciba el deseado destino escatológico no simplemente como un primer viaje hacia el Bien, sino literalmente como un retorno a su patria originaria[3]. En este sentido, los maniqueos no parecen haber estado en disposición de experimentar una sensación de anonadamiento y aun indignidad en relación a la divinidad (como la que tiene lugar, por ejemplo, en diversas confesiones cristianas e islámicas). El postulado —compartido con varias corrientes gnósticas— de la consubstancialidad del Sí-mismo con el reino de la Luz excluye *a limine*, diríase, tales sentimientos.

Esta constatación induce a dar una explicación a la presencia que el lenguaje de la «gracia» presenta en el discurso maniqueo, del que ciertamente no se halla ausente. Así, por ejemplo, en un fragmento de la *Epístola a Edesa* citado en el CMC, Mani se refiere al Padre de la Grandeza en estos términos: «Por su gracia, me sacó de la asamblea de la multitud que no conoce la verdad y me reveló sus secretos»[4]. Este lenguaje responde a la vivencia de un sujeto que, hallándose previamente en un estado de confusión que puede implicar zozobra y angustia[5], se experimenta en posesión de las claves interpretativas de su propio destino y del cosmos, y se siente liberado de su anterior peso; es comprensible que esta nueva situación, concebida como el resultado de una revelación divina, suscite en él un sentimiento de gratitud y sea conceptualizado como efecto de una «gracia». Esto, sin embargo, no implica necesariamente el reconocimiento de un abismo ontológico o axiológico entre el hablante y la divinidad aludida, sino que sólo expresa el hecho de que de un estado de profunda alienación y pérdida de sí el sujeto experimenta haber sido librado de un modo inesperado y gratificante. En las corrientes cristianas históricamente exitosas, la salvación es interpretada como una gracia de la divinidad concedida a un sujeto indigno de ella; esta experiencia fue llevada al extremo por Marción, quien —al suprimir toda conexión genética entre Dios y el hombre— hizo de la salvación del hombre por el Dios bueno un acto absolutamente gratuito (una *gratia gratis data*). Sin embargo, en el maniqueísmo la experiencia de la gracia y la piedad

dose bajo la apariencia respetable de filosofía o fenomenología de la religión, en realidad están dictados por estrechos prejuicios teológicos y confesionales. Para la crítica de algunos casos, cf. Bermejo 2002.

3. Los textos se refieren al Reino de la Luz como «hogar amado» (Ang VI, 67) u «hogar natural» (Ang VII, 4).

4. CMC 65.

5. Esta zozobra del sujeto en el estadio previo a la recepción de la doctrina liberadora se expresa con vehemencia en los himnos *Huyadagmān* (texto 1.5.16) y *Angad Rošnān* (texto 1.5.17).

no es correlativa del reconocimiento de una inferioridad ontológica por parte del ser humano, quien más bien autointelige su verdadera identidad como luminosa parte de lo divino.

En realidad, el mito maniqueo expresa de varias maneras no sólo la consubstancialidad de todas las partículas de Luz, sino también la correlación de sus actividades. Así, la primera gran emisión del Padre de la Grandeza, el Hombre Primordial, es una divinidad que combate y se sacrifica temporalmente en favor del Reino de la Luz al que pertenece, siendo acto seguido liberado por ese mismo Reino. Pues bien, la actividad moral y ritual prescrita al maniqueo representa la prosecución de esa actividad soteriológica, que hace del ser humano, al igual que el Hombre Primordial, un *salvator salvandus*. Resulta interesante el hecho de que el término *agōn* («combate») sea utilizado en los textos griegos y coptos para describir tanto el combate del Hombre Primordial como la situación de los hombres en el mundo[6]. La identificación del sujeto con las vicisitudes del Hombre Primordial no es sólo una analogía superficial, pues constituye un reflejo del fundamental postulado de la identidad ontológica de todas las partes de la Luz.

§71. *El sol y la luna como objeto de devoción*. Resulta comprensible que la religión que vio en la luz la expresión más genuina de lo divino haya prestado atención a aquellos cuerpos que en la naturaleza resultan ser fuentes de luz. Entre ellos, el sol y la luna —objetos de primer orden en la historia de la religiosidad humana[7]— han jugado un papel no desdeñable en la piedad maniquea, según ponen de relieve tanto las fuentes como los textos de los heresiólogos[8]. Así, el *Kephalaion* 65 está dedicado a exponer la grandeza del sol, al que se denomina «la puerta de la vida» y «el vehículo de la paz»[9], y del que se enumeran todos sus efectos bienhechores; el mismo texto llega a decir que la Tanak judía —atribuida a Satán— prohíbe su adoración (Dt 17, 3) precisamente en la medida en que el Diablo sabe que el sol es la puerta por la que las almas son liberadas hacia el Reino de la Luz. La adoración a los luminares no sólo es una muestra de genuina piedad, sino que la prohibición de venerar al sol es en perspectiva maniquea una invención satánica.

6. Cf. Hom 41, 13-14; Salt 88, 8; 93, 9; 101, 8; CMC 106.

7. Cf. v. gr. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1953, pp. 117-167. Son conocidas las declaraciones de Goethe a Eckermann del 11 de marzo de 1832 (pocos días antes de morir), en las que habla del sol como de «la más poderosa revelación del Altísimo».

8. El maniqueo Fausto declara no avergonzarse de tributarles culto (en CF 20, 1). Cf. TMC, p. 107 Chavannes y Pelliot; Simplicio, IEE, p. 326 Hadot. Un ejemplo interesante es el recogido en el frag. sogd. 18224 (texto 1.5.3).

9. Keph 65 (158, 31-32).

Por su parte, los heresiólogos interpretaron el hecho *in malam partem* y vieron en él una muestra de paganismo, cuando no una práctica diabólica de heliolatría o selenolatría[10]. Sin embargo, aunque los adversarios de los maniqueos les atribuyeron una idolátrica adoración de estos astros, el sentido no es ése. Los maniqueos no adoraron a estos astros ni los consideraron dioses, sino que rendían homenaje al sol y a la luna —a los que consideraron constituidos por Luz pura y no mezclada en absoluto con la Tiniebla— como los instrumentos o vehículos usados por las potencias divinas para hacer ascender las partículas luminosas liberadas en el mundo. El mecanismo era entendido de la siguiente manera: la Luz refinada por los electi mediante el rito asciende al cielo hacia la luna, que se va llenando lentamente; una vez llena, en las fases de decrecimiento la luna transfiere su carga de almas salvadas al sol, y luego éstas son a su vez transferidas provisionalmente al «Nuevo Eón» o «Eón de Luz» preparado por el Gran Arquitecto[11].

De este modo, se entiende que los maniqueos viesen en la luna y el sol una imagen de su destino futuro: también su propia Luz debería ascender antes o después del mismo modo. Alejandro de Licópolis será más cuidadoso que los heresiólogos al afirmar que los maniqueos «honran al sol y a la luna, pero no como si fueran dioses, sino como el camino que permite llegar a Dios»[12], un juicio que se halla también en al-Bīrūnī. En este sentido, sol y luna son también signos visibles de la actividad soteriológica —las distintas fases de la luna eran explicadas en función de la «carga de Luz» acumulada en el astro—, y por tanto garantes de la verdad de la doctrina maniquea. Finalmente, el sol y la luna eran considerados las sedes o residencias de las potencias divinas a lo largo del «segundo tiempo»[13].

Es esta doble consideración del sol y la luna como «naves de Luz» y como morada de las potencias divinas operativas en el universo lo que explica que los maniqueos sintieran una especial reverencia por ellos, hasta el punto de tomarlos como *qibla* o punto de orientación de sus oraciones cotidianas[14]. De nuevo, sin embargo, esta profunda reverencia no implica algún tipo de miserabilización por parte del ser humano que practica tal veneración. Tal y como lo indica de modo elocuente el *Xᵘāstuānīft*, constituye un pecado afirmar que «nuestro yo es diferente

10. V. gr. Agustín: Conf 3, 6, 10; CF 14, 11; 20, 6; 21, 4; CFort 3; CSec 20, etc. Agustín no es consistente en sus críticas, pues a veces afirma que los maniqueos adoran al sol, y otras que no lo hacen; cf. De Luis 1993, pp. 784-785.

11. Cf. M 7980 II R II - V II; Efrén, frags. 59-67 Reeves; AA VIII, 6-7; Alejandro de Licópolis, CDM, pp. 6-7 Brinkmann.

12. CDM, p. 7 Brinkmann.

13. Cf. *supra*, §43.

14. Agustín, CF 11, 14; 20, 5; CFort 3; Haer 46, 18.

del sol y de la luna»[15]. Definitivamente, la piedad y la devoción maniqueas no son signos de la abyección ontológica o axiológica del sujeto, pues están dirigidas a la Luz consubstancial a uno mismo, y ello en la medida en que esa Luz no sólo está libre del estado de mezcla, sino que participa activamente en la liberación del resto de la Luz cautiva.

§72. *Mani como objeto de devoción*. La historia de las religiones muestra que, a menudo, la necesidad humana de venerar no se satisface únicamente con la reverencia teórica o intelectual a seres no perceptibles calificados de divinos, sino que recurre a mediadores más cercanos y pone en juego intensas emociones. El caso del maniqueísmo no es una excepción, algo tanto más comprensible cuanto que se consideraba que Mani procedía en un sentido especial del Padre de la Grandeza[16] y que era considerado el revelador definitivo de la verdad, y en este sentido el maestro de la más alta sabiduría y el mediador de la salvación *par excellence*[17]. De este modo, Mani fue incluido en la vida devocional del creyente, y desempeñó un papel singular en la piedad maniquea.

Mani es celebrado de múltiples modos, en particular en los *Salmos* coptos, pero también en los *Kephalaia* y en los escritos iranios, mediante una gran cantidad de epítetos[18]; así, es denominado «Señor», «Apóstol de Luz», «portador de buenas noticias», «árbol de la vida», «verdadero salvador», «nuevo Jesús», etc. De hecho, la más importante festividad maniquea —el Bēma—, se celebraba como piadoso memorial de su pasión y muerte. Por supuesto, Mani fue considerado asimismo por sus seguidores como la encarnación de la perfección y de la bondad. La combinación en él de la figura del maestro bueno y de la víctima inocente creó la posibilidad de una identificación empática con el personaje, y fomentó de modo especial la piedad. De un modo parecido a como en otras religiones el fundador o diversos maestros son tomados por los fieles como modelos vitales, el propio Mani —que parece haber asumido a su vez como paradigmas las figuras de Jesús y de Pablo— fue convertido también en un modelo de la conducta de los maniqueos, y en múltiples sentidos.

15. Xu II C.

16. En algunos textos iranios y coptos Mani es calificado de «dios». Esto es comprensible, pues las diversas entidades enviadas por el Padre de la Grandeza son calificadas del mismo modo, y Mani es también un enviado de la Luz. Pero esto no implica en modo alguno que Mani sea considerado «la» deidad de la religión maniquea.

17. En perspectiva maniquea, Mani es la encarnación del «Apóstol de Luz», salido de Dios mismo. Cf. CMC 21, 7-10; 43, 3-7; 63, 2-6.16-23; 70, 17 - 71, 6, etc. En calidad de portador de Luz, Mani es él mismo descrito en algunas fuentes como «el Apóstol de la Luz» o el «iluminador» (*phōstēr*); cf. Keph 3 (23, 17); Keph 4 (25, 11); TMC, p. 121 Chavannes y Pelliot.

18. Cf. Ort 1967, pp. 225-260, esp. pp. 255-256.

Ya el hecho de que Mani criticara diversos aspectos de la comunidad bautista y la abandonara para seguir un rumbo espiritual distinto debió de ser una pauta para todos aquéllos que, criados en el seno de sus comunidades religiosas, las abandonaron para seguir el camino maniqueo, sin duda a costa a menudo de incomprensión o persecución[19]. Pero muchos otros aspectos de su vida —reales o ficticios— propiciaron la identificación de los creyentes maniqueos con su figura, debieron de llevar a muchos a reconocerse en él y a usarlo como consolador paradigma de valor, perseverancia y conexión con el mundo divino. De un modo semejante a como los ultrajes a Jesús de Nazaret —ya identificado como Cristo— en las historias de la Pasión no son para los fieles cristianos el resultado de un problema entre judíos palestinos del siglo I, sino que expresan la violencia del Mal contra el representante de la Divinidad y la Verdad, así también aquí. Esta tendencia del creyente a tomar a Mani como referencia e incluso a identificarse con él es tanto más comprensible habida cuenta de la cosmovisión maniquea, en la que se da una consubstancialidad de todas las partículas de Luz.

Es esperable que la forma particular de piedad que Mani generó entre sus seguidores adquiriese matices peculiares en los diversos contextos religiosos. Así, los textos occidentales hablan a menudo de Mani como «el Paráclito» y el «nuevo Jesús». Por su parte, los textos chinos se refieren a él como «Buda de Luz». Estos títulos otorgados a Mani parecen estar claramente en continuidad con la propia autoconcepción de Mani como el restaurador de un mensaje ya anunciado por sus ilustres predecesores, y seguramente contribuyeron a propiciar el éxito de las actividades de los misioneros maniqueos.

§73. *La festividad del Bēma (I): origen y significado*. El hecho de que, a pesar de la conciencia de Mani de vivir en la era final del mundo, éste continuara existiendo, posibilitó la institución de actividades y fiestas religiosas. Al igual que otras religiones de incipiente cuño escatológico —como, por ejemplo, el cristianismo— acabaron por instaurar y celebrar, año tras año y siglo tras siglo, todo un sistema de ritos y festividades, así también lo hizo el maniqueísmo. Estas fiestas servían para escandir el paso del tiempo y otorgar a éste un sentido, así como para reforzar el sentimiento y la identidad comunitarios. La fiesta más im-

19. En este sentido, textos hagiobiográficos como el CMC debieron de desempeñar un papel relevante. En él, el propio padre de Mani es utilizado por las autoridades bautistas para presionarle psicológicamente y hacerle volver al redil (89, 9 - 90, 7; 91, 2-4; cf. 111-113). La soledad y desvalimiento de Mani y la incomprensión a la que se ve expuesto son también rasgos que el texto enfatiza, y que debieron de ser también la experiencia de muchos maniqueos, en especial en las primeras fases de existencia de la religión.

portante y solemne de la religión maniquea es la festividad del Bēma[20]. En la medida en que recuerda la pasión y muerte de Mani, y en que no hay ninguna fuente que atestigüe la existencia de la festividad en vida de éste[21], parece claro que el Bēma constituye un desarrollo posterior de la comunidad[22], aunque es probable que haya tenido lugar inmediatamente después de la muerte de Mani[23].

El término griego *bēma* significa «plataforma», «trono», «estrado», «cátedra» o «tribunal». De hecho, un trono elevado llamado *bēma* tenía una función central en la festividad, que toma su nombre de él. El término se utilizó en fuentes griegas, pero también en las latinas[24] y coptas; en el maniqueísmo oriental se usaron los términos en persa medio *gāh* («trono») o *gāhrōšn* («trono de luz»), mientras que en los textos turcos el equivalente es *čaidan*. El hecho de que en parto la palabra se conserve en la forma *bēm* apunta a que *bēma* no es la traducción de un término existente en la lengua nativa de Mani —el arameo siríaco—, sino que ya desde el principio fue un préstamo del griego. La designación se remonta probablemente al uso del término en las epístolas paulinas, en particular a Rom 14, 10 («tribunal de Dios») y 2Cor 5, 10 («tribunal de Cristo»)[25].

El significado de la festividad es complejo. Por una parte, en ella se conmemoraba la pasión y muerte de Mani; en este sentido, poseía una dimensión triste, y era un día de arrepentimiento y penitencia para la comunidad. Por otra, tenía un aspecto gozoso, pues a la muerte de Mani le seguía inmediatamente su glorificación y ascensión al cielo, por lo que esa muerte parece haberse interpretado como una victoria sobre la Tiniebla y sobre el «hombre viejo» del pecado[26]. Además, dado que *bēma* puede indicar asimismo la cátedra de un maestro[27], la fiesta podría haber simbolizado igualmente la actividad de Mani en cuanto apóstol de la gnosis dualista[28] y suscitar por ello el gozo ante su acción

20. Sobre esta festividad, cf. Allberry 1938; Puech 1979, pp. 301-304; Riès 1976; Tardieu 1981, pp. 90-93; Pedersen 1993, 269-276; Rouwhorst 1981; Wurst 1995.

21. Salt 20, 28 dice, invocando a Mani: «Éste es el día que tú nos regalaste». La pretensión de adscribir toda creencia y praxis ritual al —real o presunto— fundador es un procedimiento conocido en el ámbito de las religiones, lo cual sin embargo está muy lejos de testimoniar la historicidad de tales datos.

22. Aunque la pasión de Mani debió de ser condición indispensable para la creación de la fiesta (cf. Asmussen 1965, p. 227), es posible que ya el propio Mani instituyera alguna ceremonia de perdón de los pecados (cf. Wurst 1995, p. 146).

23. Cf. Wurst 1995, pp. 148-149.

24. En las fuentes latinas se usan los términos *bema* y *tribunal*.

25. Cf. Salt 7, 22-24.

26. Cf. *infra*, §73.

27. El término *kathedra* aparece en Salt 41, 24; «asiento» (*manhmest*), en Hom 71, 7.11; cf. Keph 83 (201, 3.6).

28. Así, todo un Salmo del Bēma (Salt 9, 2 - 11, 32) está dedicado a la «gnosis» de Mani.

soteriológica. Así pues, la fiesta parece haber conjugado sentimientos de tristeza y de alegría y haber tenido un profundo impacto en los fieles maniqueos, que debieron de encontrar en ella una ocasión ideal para el despliegue de las emociones más diversas y la vivencia de su piedad.

Se creía que, en la fiesta, Mani estaba presente en medio de su comunidad. Esta presencia era simbolizada precisamente por el trono (*bēma*), en el que posiblemente se colocaba un retrato de Mani y quizás también algunos ejemplares de sus obras, y que constituye el principal objeto cultual. Se suponía que ese día Mani descendía del ámbito glorioso de la Luz y tomaba parte en la fiesta, sentándose en el *bēma*[29]. De modo similar a como en las iglesias sirias el *bēma*, elevado en medio de la nave, es el trono episcopal desde donde el dirigente de la asamblea preside, en los lugares de culto maniqueos se elevaba igualmente en un lugar conspicuo. El trono, espléndidamente adornado, se hallaba sobre un estrado de cinco escalones, que Agustín llama «tribunal»[30]. Desde esta sede, se pensaba que Mani concedía la absolución a la comunidad y —acaso como lugarteniente de Jesús— ocupaba prolépticamente la sede del juicio escatológico[31].

§74. *La festividad del Bēma (II): desarrollo*. Aunque se ha supuesto en ocasiones que la festividad del Bēma se extendía a lo largo de varios días[32], su duración no parece haberse prolongado realmente más de uno, comenzando por la noche y terminando a la mañana siguiente. De hecho, las referencias en el Salterio —sea en los llamados «Salmos del Bēma» o en los «Salmos de los errantes»— son siempre a una sola jornada: «el día del Bēma», «su santo día», «día de la alegría» o «el día de nuestro apóstol»[33]. Esto coincide igualmente con la información proporcionada por Agustín: «Vuestro Bēma, es decir, el día en que Mani fue asesinado»[34].

La fiesta, que se celebraba en marzo, coincidía aproximadamente con la Pascua cristiana, de la que era considerada su contrapartida y de

29. Salt 22, 28; frag. M 801.

30. Los cinco escalones podrían simbolizar las clases de la jerarquía maniquea. Pero, dado que varios pasajes hablan del Bēma como de una escalera que lleva a las alturas de la Luz (cf. Salt 8, 3; 22, 6-7), podría tener también un significado directamente soteriológico.

31. Mani es descrito como «juez» en Salt 43, 22 y como vencedor de las (falsas) religiones en Salt 42, 24-25.

32. En el prefacio a su edición de los salmos (p. XX, n. 6), Allberry sugirió que la fiesta se extendía durante 3 o 4 días, pero él mismo se retractó luego de su posición, calificándola como «muy insegura» (cf. Allberry 1938, p. 6). Sin embargo, ha sido costumbre referirse sólo a su primera opinión (cf. v. gr. Rouwhorst 1981, pp. 409-410, n. 42). Todo esto se basa en un pasaje de interpretación incierta (Salt 41, 18); cf. Wurst 1995, p. 108.

33. Cf. resp. Salt 34, 19; 12, 1; 7, 18; 140, 30.

34. CEpF 8.

la que parece haber tomado prestados varios rasgos principales, tanto en la fecha y los preparativos (largas vigilias) como en el sentido (celebración de una pasión). Los maniqueos celebraban también la Pascua, pero pronto la celebración del Bēma relegó a aquélla a un segundo plano. Comprensiblemente, los seguidores de Mani consideraron que debían celebrar solemnemente la pasión de quien realmente había sufrido y muerto —Mani—, y no la de Cristo, que —según la cristología doceta del movimiento— no lo había hecho realmente[35]. Para los maniqueos, sólo el Bēma constituía una verdadera Pascua, en tanto que pasaje genuino de la muerte a la vida, de las Tinieblas a la Luz.

Aunque carecemos de una descripción detallada de las actividades llevadas a cabo en la festividad, los datos dispersos que es posible obtener de diversas fuentes[36] permiten una reconstrucción tentativa. A la solemnidad de la fiesta correspondía la exigencia de unos arduos preparativos. Al menos en las comunidades de Asia central, la celebración del Bēma era precedida de un ayuno de veintiséis días[37], en recuerdo de las veintiséis jornadas que —según la tradición— Mani pasó en la prisión del rey persa[38]. A lo largo de este largo período, los maniqueos —tanto los auditores como los electi, pues todos lo celebraban— comían sólo al caer la tarde; a esos ayunos seguía un ayuno completo de dos días en recuerdo de la muerte de Mani. Aunque estas prácticas no están testimoniadas en las comunidades occidentales, es probable que también en ellas algún tipo de ayuno se conectara con la celebración de la festividad.

La festividad como tal parece haber comenzado con el recordatorio de la pasión, muerte y liberación de Mani, junto con oraciones e himnos de petición y alabanza[39]. La historia de la pasión de Mani está modelada por el patrón neotestamentario de la historia de la pasión de Jesús; más concretamente, en función de un modelo interpretativo cristiano-gnóstico que veía como consecuencia de la (supuesta) muerte y resurrección del Salvador la desposesión escatológica de las fuerzas del Mal. De un modo semejante a como en el mito de los orígenes el encuentro del Hombre Primordial con la Tiniebla es conceptualizado como una victoria, así también aquí el destino del apóstol es presentado con sentido soteriológico como una derrota de las potencias del Mal[40].

35. Cf. *supra*, §50.

36. Las principales son: Agustín, CEpF 8; Salmos del Bēma; M 801 (p.m. y part.); frag. sogd. T II D 123, así como algunas miniaturas procedentes de Kocho (siglos VIII-IX), que parecen representar una ceremonia del Bēma.

37. Cf. Xu XIV (Asmussen 1965, p. 198).

38. Cf. Hom 60, 11; Salt 16, 25-26; 43, 30.

39. A esta fase de memoria litúrgica de la pasión pertenecen sin duda los salmos 225-226.

40. Cf. Wurst 1995, pp. 108-132; 151.

Esto explica la ambivalencia de sentimientos que parece haberse desplegado en la fiesta.

Luego seguía una vigilia que duraba toda la noche que precedía a la celebración; esta vigilia transcurriría entre oraciones y cantos, recitándose probablemente en ella algunos de los llamados precisamente «himnos del Bēma» conservados en el Salterio copto y en algunos textos de Turfán. A esto podría seguir la proclamación de las verdades fundamentales contenidas en las obras de Mani (quizás presentes físicamente en el estrado). A continuación, probablemente en el momento de la salida del sol[41], tendría lugar una solemne confesión general de los pecados[42] cometidos en el último año —que incluiría el gesto simbólico del postrarse o arrodillarse[43]— seguida por una absolución efectuada probablemente mediante la imposición de manos[44].

Esta ceremonia, sin embargo, no miraba únicamente hacia el pasado —no era sólo la absolución de los pecados—, sino también hacia el futuro. La fiesta tenía una significación escatológica en cuanto anticipación del juicio del tiempo final por Jesús, cuando Luz y Tiniebla son separadas[45] (además de los textos paulinos, la concepción del bēma parece depender asimismo del «trono de gloria» de Mt 25, 31). Esta comprensión del Bēma como prefiguración de la salvación se expresa gráficamente en el Salmo 241, en el que se dice: «Has venido hoy para salvarnos»[46].

Aunque en las fuentes textuales conservadas —incluyendo los Salmos del Bēma— no hay la menor referencia a una comida ritual celebrada durante la festividad, una importante pintura procedente de Turfán (catalogada como MIK III 4979 verso) ha sido utilizada por varios investigadores, ya desde W. Bang y C. R. C. Allberry, como testimonio primario para una reconstrucción de la festividad[47]. En la pintura citada, los electos están sentados cerca de pilas de panes, frutos y hortalizas (melones, uvas, quizás una calabaza) colocadas enfrente de un trono Bēma, lo que evidencia que en la fiesta tenía lugar una comida sacramental de los electi. No obstante, si bien parece posible afirmar esto

41. Una posible indicación de esto es perceptible en el Salmo 241: «Cuando las puertas de la Luz se abren [ante nosotros], venimos y recibimos el regalo» (Salt 42, 2-3); cf. Wurst 1995, pp. 132ss.

42. «Confiesa hoy sin miedo todos tus pecados» (Salt 7, 19); «Perdónanos nuestros pecados, todos los que cometimos» (Salt 20, 27ss); Salt 46, 14-15.

43. A estos gestos se hallan alusiones en Salt 7, 3; 12, 2.

44. «Recibe el sello santo del Intelecto de la Iglesia» (Salt 22, 11). Es probable que primero el perdón fuera concedido por los electi a los auditores, y a continuación estos se concedieran mutuamente el perdón.

45. Varios pasajes de los «Himnos del Bēma» mantienen que el juicio del bēma separa «las dos naturalezas» (Salt 26, 28-29; 28, 14-15; 30, 26-27).

46. Salt 42, 10.

47. Cf. Bang 1923; Allberry 1938.

con certeza en lo que respecta a la modalidad de la fiesta celebrada en Asia central, no es seguro que lo mismo haya sucedido en la tradición occidental.

§75. *El arte maniqueo, manifestación de piedad.* Como hemos señalado, Mani fue un individuo dotado de talento artístico, que puso estas cualidades al servicio de su visión religiosa, habiendo compuesto una obra para ilustrar sus doctrinas, el *Eikōn*[48]. Este aspecto está lejos de ser insignificante o anecdótico, pues Mani intentó que sus discípulos prosiguieran su actividad didáctica también por medio de la pintura; en el fragmento en persa medio M 2 de Turfán se cuenta que entre los compañeros que asignó a su discípulo Mār Ammō —al que envió como misionero a los partos— había un miniaturista o ilustrador de libros[49]. Aunque el uso del arte con fines de enseñanza es común en la historia de las religiones —en un ámbito históricorreligioso próximo a Mani, los mandeos y algunos gnósticos lo usaron— Mani es probablemente el único fundador de una religión en haber aplicado el arte con fines kerigmáticos, una particularidad de la que él mismo parece haber sido consciente.

Esto condujo a hacer del arte una actividad eminentemente piadosa, que tuvo como objeto figuras y escenas religiosas y prácticas rituales. A primera vista puede parecer paradójico que una religión que no exalta precisamente la materialidad de la creación haya otorgado al arte un papel religioso y haya cultivado los valores estéticos. Quizás la idea maniquea de que el mundo es el resultado de una acción divina pueda hacer más comprensible la valoración de la belleza y la bibliofilia en el maniqueísmo. Por lo demás, el hecho de que para Mani y sus seguidores el contenido de sus escritos fuese el fruto de una revelación divina y vehiculase la salvación puede contribuir a explicar la importancia de la actividad de ilustradores y el cultivo meticuloso de la caligrafía: todo medio conducente a reproducir y expandir la verdad, así como a generar una respuesta positiva, debía ser utilizado sin restricciones. Por otra parte, el mundo de la Luz es el dominio de la claridad, el orden y de la hermosura, por lo que la exquisita belleza de la escritura y la ilustración —que a menudo no tiene fines didácticos, sino meramente decorativos— estaría en consonancia con él y lo reflejaría mejor.

Así pues, una de las actividades principales de los electi era transcribir y traducir los propios libros y escritos maniqueos, una tarea a la que se dedicaban con gran empeño y sentido estético y por la que lograron fama, dado el gran cuidado puesto en la escritura y la belleza de sus di-

48. Cf. *supra*, §9.
49. MM II, p. 303: texto 1.5.2.

seños polícromos[50]. Las fuentes más diversas —desde Agustín[51] hasta historiadores musulmanes como al-Ǧāhiz— testimonian el uso de lujosas encuadernaciones y de una tinta y un papel —seda o pergamino— de extraordinaria calidad. El *Códice Maniqueo de Colonia* pone en boca del Revelador la orden de que el receptor ha de escribir el contenido de la revelación «en el papiro más puro, que no se destruya ni sea afectado por la polilla»[52]. Los esfuerzos invertidos en estas costosas actividades —financiadas por donantes ricos— servían para propiciar no sólo el respeto y la admiración ajenos, sino también una mejor conservación de los contenidos. Ese cuidado se revela asimismo en la destreza desplegada en la elaboración de libros, tanto de pequeño como de gran formato: entre los primeros destaca precisamente el minúsculo *Códice Maniqueo de Colonia*; respecto a los segundos, merece la pena observar que el Salterio maniqueo contenía originalmente unas 672 páginas, con lo cual el maniqueísmo parece haber creado no sólo el libro más pequeño de la Antigüedad sino también el códice más grande.

Aunque no se conserva nada del *Libro de las imágenes* ni del primer arte maniqueo (la persecución de los maniqueos tanto en Oriente como en Occidente implicó a menudo la destrucción de sus libros y obras de arte), sí se han preservado algunas docenas de miniaturas procedentes del oasis de Turfán, compuestas entre mediados del siglo VIII (más probablemente desde mediados del IX, época del inicio del patronazgo uigur en la región) y principios del XI. Estos restos son fragmentos de libros (casi todos en formato de códice[53]), y la mayor parte de ellos contiene texto junto con iluminaciones, aunque algunos presentan sólo escenas figurativas. Al parecer, en Turfán, además de libros con sólo texto, había manuscritos iluminados —que contenían texto y dibujo[54]— y otros que sólo contenían escenas pictóricas —al estilo del *Eikōn* de Mani—. En estas escenas son perceptibles diversas influencias, lo cual debe comprenderse como una expresión más de la consciente adaptación del maniqueísmo a las especificidades culturales de las distintas regiones por las que se expandió. Entre esas influencias es especialmente conspicua la del budismo. Por ejemplo, la influencia budista es visible en la manera de representar a Mani a la manera de un Buda, incluyendo ciertos

50. Las ilustraciones de sus libros ejercitaron probablemente influjo en el origen de la miniatura islámica; cf. Widengren 1961, pp. 108ss.

51. CF 13, 6.18.

52. CMC 49.

53. Hay también algunos fragmentos procedentes de rollos, y uno que formaba parte de un *pustaka* (en sánscrito, «libro») o *pothi* (hindi, «libro»), un formato hecho de planchas rectangulares de hojas de palma (u otro material como marfil o papel) unidas mediante cuerdas introducidas en agujeros practicados en las hojas.

54. En estos casos, a menudo no parece haber conexión directa entre las pinturas y el texto; cf. Gulácsi 2005, pp. 195-219.

gestos o *mudras* y un gran halo alrededor de su figura —como la de las figuras de Buda en el período Tang—; en el hecho de que divinidades maniqueas y figuras de electos se representen sentadas sobre flores de loto (que simbolizan en el budismo la pureza y el trascendimiento del mundo); o en el uso del símbolo de las «tres joyas» o *triratna*[55]. También se hallan influjos del hinduismo, aunque probablemente estos han sido mediados por su uso en el budismo; éste es el caso del uso de deidades, a veces iconográficamente identificables, como en una miniatura de Turfán (MIK III 4979 recto) donde podrían estar representados Siva, Brahma, Visnu y Ganesa[56].

El arte maniqueo no sólo no es una muestra anecdótica, sino que constituye una fuente relevante para el conocimiento de algunos aspectos de la religión y piedad maniqueas[57]. Las pinturas maniqueas constituyen fuentes visuales primarias para determinar el aspecto y modo de vestir de los electi, por ejemplo en lo que respecta al color blanco de sus ropajes. Por otra parte, y como hemos visto, la presencia de influencias budistas e hindúes en el arte maniqueo de Turfán constituye una ulterior prueba de los fenómenos de adaptación cultural constatados en el ámbito textual y doctrinal[58]. También en el santuario maniqueo de Fujian se descubrió una estatua de Mani que representa a éste sentado sobre una flor de loto, según la iconografía budista[59]. Por estas y otras razones el estudio de la religión maniquea no puede prescindir del análisis detenido de las obras artísticas.

55. En el budismo, el *triratna* representa a Buda, la enseñanza (el *dharma*) y la comunidad (*sangha*). En el maniqueísmo, representará a Mani, la enseñanza de éste y la comunidad maniquea.

56. No obstante, algunos estudiosos han señalado que estas cuatro figuras podrían ser más bien representaciones maniqueas de los «guardianes de las cuatro direcciones», los protectores que preservan la seguridad en un reino, y que son dibujados con frecuencia en el arte budista de Asia oriental; cf. Gulácsi 2001, pp. 73-74.

57. Como ocurre con la reconstrucción de la festividad del Bēma en Asia central a partir del MIK III 4979 V.

58. Para un análisis del arte maniqueo, cf. las obras de Von Le Coq 1923; Klimkeit 1982; Gulácsi 2001; *Ead.*, 2005.

59. Cf. Bryder 1988. Hoy el templo sirve como lugar de culto budista, y la estatua es considerada por los fieles una imagen del Buda Sakyamuni.

# ESCATOLOGÍA

Lo relativo al destino de cada hombre al final de su vida y al destino del universo y la humanidad en el fin de los tiempos posee en el maniqueísmo una importancia obvia, al constituir el desenlace de la situación de mezcla y el tránsito al «tercer tiempo». Esta enseñanza aporta al menos tanto sentido a la existencia maniquea como lo hace la protología, pues garantiza de manera anticipada la victoria de la Luz. La escatología particular[1] y cósmica están imbricadas en la enseñanza de Mani, pues la tragedia y la victoriosa liberación de cada alma no son sino una reproducción a pequeña escala de la historia del Alma Viviente[2].

§76. *Escatología particular*. El dualismo antropológico comporta que el componente de la personalidad humana cuyo destino resulta relevante en perspectiva maniquea sea únicamente el espíritu, de condición divina. Si bien el cuerpo de los electi cumple una función soteriológica esencial en cuanto espacio e instrumento de la liberación de la Luz, lo es en la medida en que el Intelecto Luz lo controla y domina; sin él, el cuerpo no vale nada. No es extraño, por tanto, que no se conserve literatura referida a su destino: no se sabe qué hacían los maniqueos con los cadáveres de sus muertos[3]. Los escasos testimonios —el brevísimo epitafio de la electa Bassa hallado en Dalmacia, o las noticias que en China atribuían a los maniqueos el entierro de los despojos desnudos de sus difuntos— no permiten muchas lucubraciones, aunque parecen resultar compatibles tanto con una inveterada necesidad humana de demostrar respeto a los restos de sus congéneres como con la creencia maniquea de que el cuerpo, tras la muerte, carece de valor.

La resurrección de los cuerpos es claramente negada. Agustín comparará a los maniqueos con los saduceos «pues niegan igualmente, si no

1. Aunque es corriente la expresión «escatología individual», dada la concepción maniquea de las almas como partículas de una única Luz (cf. *supra*, §47) nos parece más adecuado hablar de «escatología particular».

2. Sobre la escatología maniquea, cf. v. gr. W. Sundermann, «Manichaean Eschatology», EncIr VIII (1998), pp. 569-575; Hutter en Woschitz *et alii* 1989, pp. 211-226; Stroumsa 1992, pp. 259-273; Oerter, en Van Tongerloo y Giversen 1991, pp. 263-272.

3. Un culto a las reliquias parece poder darse por excluido de antemano. El fragmento p.m. M 12, que habla de las «catorce heridas» del Alma Viviente, enumera como tercera «la descomposición y la peste de los cadáveres que son enterrados» (cf. Sundermann 2001, II, p. 637).

del mismo modo, la resurrección»[4], y dirá que el Salvador, en perspectiva maniquea, viene para liberar las almas, no el cuerpo[5]. Una vez más, los *Capita VII contra Manichaeos* son tan concisos como precisos: «Anatematizo y maldigo a los que narran estos mitos y dicen que los cuerpos son del (principio) malo y niegan la resurrección de la carne»[6]. El texto de prueba favorito de los maniqueos parece haber sido precisamente un pasaje extraído del epistolario paulino: «La carne y la sangre no poseerán el reino de Dios»[7]. En su consideración del cuerpo, los maniqueos se oponen por igual a judíos, cristianos y zoroastrianos, por lo cual allí donde se hallan referencias a la resurrección parecen deber ser interpretadas como relativas a un suceso únicamente espiritual[8].

Respecto al destino *post mortem* de los distintos hombres, parecen haberse contemplado tres posibilidades, dependiendo de si el difunto formaba parte de los electos fieles, de los catecúmenos o bien de los no maniqueos y pecadores obstinados. Así lo refiere an-Nadīm en el *Fihrist*, y también Agustín conoce un destino tripartito, al sostener que según los maniqueos «las almas de los muertos malas o menos purificadas, o se reencarnan, o caen en castigos mayores, mientras que las buenas se embarcan en las naves y, navegando por el cielo, pasan de aquí a la creación de su imaginación que llaman Tierra de la Luz»[9]. Esta noticia es ulteriormente confirmada por los *Kephalaia*, que con respecto al juez de la humanidad aseveran: «Tres caminos se distinguirán ante él: uno a la muerte, otro a la Vida, otro a la mezcla»[10]. Mientras que los no maniqueos o los maniqueos lapsos se perderán sin remedio (en lo que algunos textos denominan «la segunda muerte»[11]), las dos clases de miembros de la Iglesia avanzan hacia su salvación por dos caminos diferentes:

1) En el momento de la muerte de los electi y los catecúmenos más perfectos, mientras que el cuerpo liberado de sus elementos luminosos es destinado a la condenación, sus almas se encuentran con la «Virgen de Luz» o «Forma de Luz» flanqueada de tres ángeles psicopompos, portando respectivamente un trofeo, un vestido luminoso y una corona o

4. CF 14, 24.
5. Haer 46, 15.
6. Cap. VII, 7.
7. 1Cor 15, 20; cf. CF 16, 29.
8. Como se ha argumentado en relación a los textos sogdianos M 140 + M 1501 (cf. W. Sundermann, «A Manichaean View on the Resurrection of the Body», en Sundermann 2001, II, pp. 749-760).
9. CF 20, 21; Fihr, pp. 69-71 Flügel (pp. 795-6 Dodge).
10. Keph 29 (83, 6-8). Sobre estos tres caminos, cf. Keph 1 (15, 15-19); Hom 38, 12ss.
11. Cf. Huy II; Keph 39; Keph 59. Una descripción pintoresca de la perdición se encuentra en Huy V (texto 1.5.16).

diadema[12]. Esta imagen recuerda poderosamente a una entidad anímica típica de la escatología irania, la *daēnā*. Es ésta una imagen o arquetipo celeste que en forma de una bella doncella encuentra el mazdeo justo tras la muerte[13], y que es su propio principio espiritual en cuanto personifica y visibiliza las acciones —buenas o malas— que el hombre ha cumplido. Mani parece haber tomado del zoroastrismo esta figura que hipostatiza la experiencia particular, aunque también parece haberla reinterpretado: la Forma de Luz no es sólo el símbolo visible de la dignidad del alma destinada a la salvación, sino también su salvadora activa, pues la lleva de la Tiniebla a la Luz[14]. Así como Mani posee un Gemelo (*Sýzygos*) o *alter ego* celeste, así también la redención del creyente significa la reunión final de su alma con su doble trascendente.

En comparación con los sistemas gnósticos en los que el ascenso representa un peligro porque en cada esfera celeste los arcontes amenazan a las almas y deben ser neutralizados mediante fórmulas mágicas y rituales, el retorno de la Luz en el maniqueísmo es más sosegado, pues —en correlación con la idea del control del universo por parte de los hijos del Espíritu Viviente— se postulaba la existencia de una ruta segura por la que volver. Tras su muerte, el alma es conducida a través de la luna, el sol[15] y la Columna de gloria[16] a la morada provisional —pero beatífica— del Nuevo Eón creado por el Gran Arquitecto[17]; allí espera, en compañía de las entidades divinas, hasta que al final del universo sea reintegrada al Reino de la Luz, descrito a menudo como un jardín[18]. Este retorno es concebido, naturalmente, como un retorno a la patria perdida.

2) El destino de los auditores es más complicado, en la medida en que la mayor parte de ellos experimentarán la transmigración, rena-

12. Keph 7 (36, 9-21); Huy VI d 4.12; Huy VIII, 1; Fihr, pp. 69-70 Flügel (pp. 795-6 Dodge); cf. Hom 6, 19ss.

13. Y 31, 20; 34, 13; 51, 13; etc. Cf. Reitzenstein 1921, pp. 28ss; Colpe 1981, pp. 58-77.

14. Keph 9 (41, 10-25). En este texto (41, 20-21) la Forma de Luz recibe el nombre de «redentora». En el zoroastrismo la *daēnā* no parece cumplir este papel; cf. Colpe 1981, pp. 73-74.

15. Cf. los fragmentos iranios (de posible adscripción al *Šābuhragān*) M 7980 II y M 7984 I (texto 1.1.2).

16. La «Columna de gloria» —al parecer identificada por los maniqueos con la Vía Láctea— es la primera emanación del Tercer Enviado, y está por tanto en el mismo rango que las otras emanaciones de esta figura, a saber, «Jesús Esplendor» y «Virgen de Luz»; a veces —por influjo de Ef 4, 13— recibe el nombre de «Hombre Perfecto»: cf. AA VIII, 7; Keph 7 (35, 10-13); Salt 103, 35; 133, 24-25.

17. Cf. *supra*, §37.

18. M 36 V; Hom 39, 3-7; Salt 175, 8ss. Como símbolo al mismo tiempo de belleza y de orden, el jardín se opone a la fealdad caótica y desordenada con que es concebido el ámbito de la Tiniebla. Cf. Oerter, en Van Tongerloo y Giversen 1991, pp. 269-272.

cimiento o *metaggismós*[19]: a su muerte, verán sus almas trasvasadas a nuevos cuerpos a modo de expiación[20]. Como dicen los *Capita VII* y las restantes fórmulas de abjuración: «Introducen la metempsícosis —que ellos llaman 'transmigración'»[21]. El carácter retributivo de la reencarnación es puesto de relieve de modo muy gráfico en los *Acta Archelai*, un escrito según el cual uno se reencarna precisamente en la forma de existencia que ha vulnerado o dañado. Resulta comprensible que, en la obra en que ilustró pictóricamente su doctrina, Mani no dibujase las distintas posibilidades del destino de los auditores[22]. Esta presencia del *metaggismós* en la doctrina maniquea se ha querido explicar en ocasiones aduciendo influencias budistas; aunque esto no puede descartarse, lo cierto es que las tradiciones religiosas helénicas (pitagorismo, platonismo, orfismo) y diversas corrientes gnósticas ofrecían a Mani suficientes fuentes de inspiración.

Mediante el trasvase en nuevos cuerpos, los auditores podían acabar de purificarse, hasta llegar a renacer como electi y tener entonces la oportunidad de terminar el ciclo de las transmigraciones y ascender hacia la Luz. No obstante, se contempló también la posibilidad de que un auditor pudiera salvarse en una sola existencia[23]: si seguía un estricto encratismo —viviendo con su mujer como si fueran extraños y con sus posesiones como si no le pertenecieran y fueran objetos que le hubieran sido prestados[24]— y si en lugar de preocuparse por los asuntos mundanos ponía su solicitud al servicio de los electi como si la Iglesia fuera su casa, ese auditor «no entrará en otro cuerpo». Tales auditores, apenas discernibles de los electi en lo relativo a su renuncia[25], eran calificados de «catecúmenos perfectos»[26].

§77. *Escatología general (cósmica)*. Como Jesús de Nazaret, Pablo de Tarso, Montano y tantas otras personalidades religiosas, Mani —probablemente influenciado por las creencias de la comunidad elcasaíta— albergó la convicción de vivir en el período final de la historia, en una época en que el fin del mundo presente era algo inminente[27]. Y al

19. Sobre este aspecto, cf. Jackson 1925; Casadio, en Wiessner y Klimkeit 1992, pp. 105-130; Zander 1999, pp. 96-101.
20. Keph 90 (225, 28ss); AA X, 1-4; XI, 2; Huy IV.
21. Cap VII, 6. En la «Plegaria de las Emanaciones» descubierta en Kellis se emplea el término *metensōmátōsis*.
22. Cf. Keph 92 (234, 24ss).
23. Keph 91 (228, 8ss).
24. El texto evoca aquí 1Cor 7, 29-31.
25. De hecho, el Keph 91 afirma: «Son como los electi en su constitución» (229, 18).
26. Keph 91 (229, 16).
27. Keph 73 (179, 16-17): «He sido enviado a esta última generación».

igual que ocurrió con otras corrientes religiosas (piénsese en el denominado «retraso de la Parusía» en el cristianismo), la disonancia cognitiva producida por el incumplimiento de tales expectativas no llevó a las autoridades maniqueas posteriores a abandonar totalmente esta comprensión escatológica, sino sólo a adaptarla a las nuevas circunstancias. Así, por ejemplo, según Aš-Šahrastānī, un líder maniqueo del siglo IX de nombre Abu Sa'id predijo el fin del «tiempo de la mezcla» para finales del siglo XII[28].

Según un esquema que comparten el *Šābuhragān* y la Homilía II copta[29], el tiempo apocalíptico empieza con la vida y acción de Mani, quien emplaza a la humanidad a efectuar la separación de la Luz y la Tiniebla. Esos textos postulan el desencadenamiento de una gran guerra escatológica (un motivo zoroastriano que influiría la apocalíptica judía, en especial la de la comunidad de Qumrán[30]), la cual puede ser considerada como un reflejo del combate primordial entre la Luz y la Tiniebla. A raíz de esta guerra, los maniqueos sufrirán tribulaciones y persecuciones, pero tras tales pruebas vendrá una época en que la Iglesia maniquea florecerá en el mundo y será liberada mucha Luz. Tras un breve período en que las fuerzas del Mal harán un último esfuerzo por tomar las riendas y aparecerán falsos profetas y el Anticristo, serán definitivamente derrotadas. Entonces Jesús Esplendor —el redentor de la Tercera Evocación— vendrá para sentarse como juez en el trono del juicio y efectuarlo, separando así a los justos (destinados al Paraíso) de los pecadores[31]. Esta idea del juicio —que evidencia una importante influencia de la apocalíptica cristiana, en particular de Mc 13, Mt 25, 31-46 y Ap 19-20— indica ya la existencia de un doble destino para los seres del universo[32].

En este período escatológico, las últimas partículas del Alma Viviente serán congregadas en una figura descrita —en la Homilía II y sobre todo en los *Kephalaia*[33]— como «la Última Estatua»[34], que se reintegrará igualmente en «el Nuevo Eón» que había sido creado por el Gran Arqui-

28. *Kitāb*, p. 192 Cureton.
29. Sobre esta obra, titulada «el Sermón de la gran guerra», cf. Pedersen 1996.
30. Los términos *wuzurg kārēzār* o *ardig wuzurg* («gran guerra») aparecen en textos apocalípticos zoroastrianos. En la II Homilía copta se explicita que la guerra escatológica había sido ya anunciada con anterioridad a la predicación de Mani.
31. Sab (M 475 a I; M 477 I). Sobre Jesús como juez, cf. Franzmann 2003, pp. 89-105.
32. De todos modos, el juicio final y su doble resultado, tan importante en otras tradiciones religiosas, posee en el maniqueísmo una importancia secundaria; es posible que en ese juicio sean juzgados únicamente los seres humanos que al comienzo del período escatológico habitan todavía sobre la tierra.
33. Hom 41, 21; Keph 5 (29, 1-4); Keph 18 (59, 9-24); Keph 39 (104, 6.12); cf. AA XIII, 1.
34. Keph 16 (54, 9-24); Keph 28 (81, 5-6).

tecto[35]. Este «Nuevo Eón» es, sin embargo, una sede provisional, que no debe ser confundido con la *terra ingenita*, o Tierra de la Luz, coexistente con el Padre de la Luz, que es la meta definitiva del Alma Viviente y de las potencias divinas que moran en el universo. En realidad, en este punto hallamos al menos dos versiones. Según algunos textos, las almas se congregan en el Nuevo Eón, hasta que son reunidas todas —o casi todas— y llevadas al Paraíso eterno del Padre de la Grandeza. Otros muchos textos, sin embargo, describen el destino del alma en términos ambiguos como «la tierra de los dioses» o «la ciudad de los bienaventurados», con lo que podría designarse ya la meta definitiva. Parecería haber así una contradicción en los textos maniqueos, pero es probable que sea sólo aparente. La existencia de una doctrina de redención inmediata en el Nuevo Eón está claramente atestiguada, armoniza admirablemente con otras enseñanzas de Mani y es improbable que sea un desarrollo tardío; añade, sin embargo, complejidad a un esquema ya complejo, y pospone el momento de entrada en la presencia del Padre. La licencia poética parece permitir, pues, que la distinción que implica pueda ser en muchos textos ignorada; y que ocasionalmente la diferencia de tiempo y espacio sea sobrepasada, siendo las almas de los salvados imaginadas en algunos textos como estando ya donde estarán al final, en presencia del mismísimo Padre. Presumiblemente, incluso en tales casos no se trata tanto de que la doctrina de redención en el Nuevo Eón se oponga a la de redención en el Paraíso de la Luz, como de que se integre y absorba en la última concepción.

En cualquier caso, la congregación de la Luz en el Nuevo Eón comporta el fin del mundo[36]. Si hasta el momento el universo había estado estructurado por el Espíritu Viviente y sus hijos, ahora éstos abandonan el mundo. La imagen más reveladora a este respecto es quizás la del Omóforo, que, habiendo hasta entonces sostenido el mundo como un atlante, lo abandona. El mundo entonces se colapsa, desplomándose sobre sí mismo, y una conflagración final —denominada a menudo «el gran fuego»— lo destruye[37]. El mundo, en efecto, se ve privado ya de su función salvífica, por lo que su existencia carece entonces de sentido.

35. Cf. *supra*, §37. Esta idea depende probablemente de la noción apocalíptica de «un nuevo cielo y una nueva tierra» (Is 65, 17; Ap 21, 1). Cf. v. gr. Sab (M 482 I + 477 b); Keph 46 (118, 8-12); Salt 25, 12ss; 52, 11. En Keph 62 (155, 17-21) es denominado «la nueva Tierra de la Luz».

36. El *Šābuhragān* usa, para describir el fin del mundo, el término zoroastriano *frašegird* (p.m.m. *pršykyrd*): Sab (M 482 I + M 477 b); M 7984 I. Éste término técnico, préstamo del avéstico, significa «el Cumplimiento de la Maravilla» y designa la transfiguración paradisíaca de todas las cosas al final de los tiempos. En el caso del maniqueísmo, dada su distinta consideración del mundo material, indica la destrucción de éste.

37. Cf. Sab (M 472 I + M 487 b; M 535 + M 536 + M 487 b); Alejandro de Licópolis, CDM, p. 8 Brinkmann; AA XIII, 1.

Esta concepción de la conflagración universal —también presente en ciertas corrientes gnósticas[38]— parece reflejar la influencia de la idea estoica de la *ekpýrōsis*. Algunas fuentes explicitan que ese fuego tendrá una duración de 1.468 años, una cifra en la que es reconocible una influencia indirecta de la apocalíptica egipcia, pues representa un período Sothis de 1.461 años más una «semana de años»[39].

A raíz del inmenso incendio, el universo se verá convertido en una masa de materia informe, que es denominada en las fuentes el *bōlos*[40], un término griego que designa algo redondeado, pero informe e imperfecto, y sirve por ello de pregnante contraposición a la belleza y perfección de la «Última Estatua». En este *bōlos* —el *globus horribilis* al que se refiere Agustín de Hipona[41]— resultarán encerrados eternamente las almas de todos los hombres malvados que no aceptaron la revelación maniquea y no se convirtieron, así como los demonios en una prisión y tumba eternas[42]: la prisión preparada para los demonios por el Gran Arquitecto en el momento de la creación del mundo cumplirá su propósito.

Con respecto a la Luz recuperada y a las potencias divinas, tiene lugar entonces su reincorporación definitiva a la Tierra de la Luz. Una vez allí, el Padre de la Grandeza —que antes había estado oculto[43]— desvelará su rostro e imagen a los seres de la Luz, alcanzándose así una existencia beatífica en paz y silencio[44]. Algunos textos maniqueos utilizan un llamativo símil para describir la reintegración final de las partículas de la Luz: la mantequilla disolviéndose en leche caliente[45]. Como ya vio Hans-Jacob Polotsky[46], la mezcla de la mantequilla y la leche es un símbolo de la apocatástasis, pues indica la reunificación de algo con otra cosa de la que originalmente salió. La mantequilla, hecha de leche, es

38. Cf. Ireneo, AH I 7, 1; TomAt (NHC II 7) 142, 11-13; OrMun (NHC II 5) 126, 18; cf. 2Pe 3, 10.

39. Sab (M 470 a + M 497 b); Keph 24 (75, 20-24); Aš-Šahrastānī, *Kitāb*, p. 192 Cureton; an-Nadīm, Fihr, p. 58 Flügel (p. 783 Dodge). La misma duración para este intervalo cósmico se reencuentra en un texto apocalíptico gnóstico, PensGP (NHC VI 4) 46, 25-33. Sobre este aspecto, cf. Ogden 1930; Koenen, en Cirillo 1986, pp. 321ss.

40. Cf. v. gr. Keph 40 (105, 6); 41 (105, 32). El término *bōlos* —que significa «grumo» o «pella»— aparece también en ParSm (NHC VII 1) 45, 8-20, igualmente con sentido escatológico.

41. Agustín, CF 13, 6; NatB 42-43; Haer 46, 19; Evodio, *Fide*, 5. Cf. Tito de Bostra I, 40-41. Sobre esto, cf. Decret 1974b.

42. Hom 41, 6ss; Efrén, frags. 85-88 Reeves.

43. V. gr. Keph 60 (151, 19-22). El Padre estaba oculto por un velo (Hom 41, 13ss); Pap. Kellis Copt. 1.

44. Cf. Huy VI *ad finem*; Keph 39 (103, 10-30); Hom 41, 11-17; Pap. Kellis Cop. 2.

45. Keph 16 (54, 24-29). En Salt 23, 10 se dice de Mani: «Puso el trozo de mantequilla en la leche caliente»; Salt 159, 29: «Que podamos congregarnos y convertirnos en leche caliente». Cf. SermAl 86-87.

46. En su nota a Salt 23, 10.

destinada a disolverse de nuevo en ésta. De modo semejante, las partículas de Luz individuales vuelven a fusionarse con la Luz divina de la que habían salido en el origen, para no formar sino una sola cosa al producirse su reunificación.

§78. *El tercer tiempo*. La separación definitiva de Luz y Tiniebla comporta el final del estado de mezcla y el consiguiente acceso a la última fase del desarrollo de la realidad que los maniqueos postulan, el denominado «tercer tiempo». Se obtiene así aquello hacia lo que tienden todos los anhelos y esfuerzos de la comunidad maniquea, a saber, la supresión definitiva de la mezcla, pues es precisamente ese estado de mezcolanza y confusión de las realidades que los maniqueos entienden que deben estar nítidamente separadas lo que les causaba la congoja que experimentaban. El «tercer tiempo» es así un estado caracterizado por la armonía, el reposo y la paz.

En apariencia, la obtención de esta fase final supone una suerte de retorno a la situación primordial. Podría considerarse, por consiguiente, que el tercer tiempo es una suerte de reedición del primero, nada sino una restauración de la situación originaria. Sin embargo, en perspectiva maniquea no es así. Desde cierto punto de vista, el tercer tiempo añade un plus de valor con respecto a la situación primordial, y supone por así decirlo una versión corregida de aquélla. En efecto, lo que se postula es que gracias a lo acontecido a lo largo del segundo tiempo la peligrosidad de la Tiniebla es definitivamente neutralizada, con lo cual no es ya concebible un nuevo ataque de ésta y, por tanto, cualquier otra perturbación en la existencia de la Luz, que persistirá eternamente en reposo. En este sentido, el tercer tiempo introduce un avance decisivo con respecto a la situación primordial, y no es, por tanto, estrictamente equivalente al primero. Que la victoria obtenida comporta que el Mal será definitivamente sellado y nunca podrá volver a amenazar a la Luz es un tema recurrente en los Salmos maniqueos, que desarrollaron un lenguaje simbólico pregnante para expresar las esperanzas más profundas de los creyentes[47].

Ahora bien, si en un sentido el tercer tiempo supone una clara superación de la situación original, hay otro en que el triunfo obtenido se ve cuestionado. Por así decirlo, hay algo en la realidad del tercer tiempo que no puede ocultar el hecho de que el segundo tiempo no ha pasado en vano. En efecto, un aspecto llamativo de la escatología es que algunos maniqueos —y el propio Mani— mantuvieron que una peque-

47. «La Tiniebla caerá y ya no volverá a levantarse» (Salmo de Tomás 8: texto 1.3.36). Un fragmento parto afirma que «(entonces) no habrá ya nadie que pueda perjudicarles»: cf. M 2 II V a 77-82 (texto 1.5.7).

ña parte de la Luz no será liberada, al haber sido irremediablemente corrompida por el Mal, por lo que será encerrada en el *bōlos* con los poderes de la Tiniebla y condenada así eternamente[48]. Esta idea es polémica, pues la Luz es consubstancial con Dios, lo que implica que Dios es imperfecto y que también lo es su victoria final[49]: no tiene lugar una *apocatástasis pántōn*, una restauración completa. No es extraño que la mayoría de los maniqueos parezca haber aceptado el postulado de una total redención de la Luz[50], y que algunos —aun aceptando lo que parece ser la visión original de Mani— se hayan esforzado en minimizar la idea de que no toda la Luz pueda ser salvada. Al respecto, resultan muy reveladores los intentos explicativos contenidos en el fragmento parto M 2 II, donde llega a decirse que la Luz que no se salva no puede ser llamada, en realidad, «consubstancial con el Padre»[51]. Las disparidades al respecto entre los textos, así como el testimonio del *Fihrist* de an-Nadīm, evidencian que esta cuestión constituyó uno de los pocos casos en que la controversia dogmática llegó a crear divergencias en el seno de la comunidad maniquea[52].

El hecho de que al menos algunos maniqueos hayan postulado una pérdida permanente de una parte de la Luz —lo que supuso, como acabamos de ver, la necesidad de introducir ulteriores justificaciones doctrinales— muestra la seriedad con la que se tomó en su religión la potencia de la negatividad. El mal no fue para ellos algo irrelevante o trivial, sino una realidad tangible y poderosa, que introduce en la existencia tragedias terribles. A diferencia de Platón —para quien el mal no puede ser desterrado de la estructura de la realidad[53]—, los seguidores de Mani se empeñaron en creer y en esperar que las fuerzas del Bien acabarían venciendo definitivamente a su contrario. Pero el hecho de que algunos de ellos hubieran de reconocer que incluso en el costado de la Luz queda una suerte de perpetua cicatriz muestra que su sueño no estuvo exento de pesadillas.

48. V. gr. Simplicio, IEE, pp. 324-5 Hadot; Aš-Šahrastānī, *Kitāb*, p. 191 Cureton.

49. Cf. Agustín, CSec 20; NatB 42-43. En lo que respecta a la crítica de Agustín sobre este punto, se ha dicho que el objetivo podría ser contrarrestar la propaganda de los doctores maniqueos, que por su parte reprochaban crueldad a la Iglesia católica por su enseñanza sobre las penas del infierno (cf. Decret 1978, I, p. 131).

50. V. gr. según Alejandro de Licópolis, tiene lugar una total separación al final (p. 8 Brinkmann).

51. Cf. M 2 II (MM III, pp. 849-853, esp. 850): texto 1.5.7.

52. An-Nadīm atribuye esta posición a un determinado grupo: «Entre los seguidores de Mani los al-Masiyya afirman que parte de la Luz permanecerá en la Tiniebla»; cf. Fihr, p. 58 Flügel (p. 783 Dodge): texto 2.3.1.

53. «El mal, oh Teodoro, no puede ser extirpado, pues debe haber siempre algo opuesto al Bien» (Teet 176a).

# ESBOZO DE UNA HISTORIA DEL MANIQUEÍSMO

Dada la relativa escasez de fuentes[1] y el inmenso arco temporal y espacial que habría de cubrirse, una historia del maniqueísmo sólo puede ser un esbozo muy tentativo y efectuado con grandes pinceladas, en el que de entrada se reconozca la existencia de múltiples lagunas, muchas de las cuales con toda probabilidad nunca llegarán a verse cubiertas. Nuestra intención aquí no es, pues, proporcionar una imposible historia lineal, sino únicamente dar una idea a grandes rasgos del desarrollo histórico de esta religión, con el objeto de que el lector pueda adquirir una visión de conjunto y situar en su contexto obras y nombres.

§79. *La misión en tiempos de Mani*. El infatigable celo evangelizador de Mani y el hecho de que sus primeros viajes misioneros se produjeran poco después de haber adquirido conciencia de su vocación, ya hacia 240 e.c., son factores que contribuyen a explicar la rápida expansión que su nueva visión religiosa experimentó. Mani limitó su propia actividad misionera a Armenia, Irán e India noroccidental (región de Gandhāra). Sin embargo, no fue sólo un visionario sino también un eficaz organizador que se rodeó enseguida de discípulos[2], a algunos de los cuales confió pronto misiones, que tuvieron lugar tanto dentro como fuera del territorio controlado por el Imperio sasánida. La existencia de muchas lenguas distintas llevó a Mani a elegir a sus enviados también en función de su poliglotía y sus conocimientos lingüísticos, pues debían llevar a cabo una intensa actividad de traducción (tanto en forma escrita[3] como oral[4]): así, por ejemplo, Mār Ammō dominaba el parto y fue enviado

1. Y ello, a pesar de que los maniqueos estuvieron muy interesados en la historia de su fundador y en los comienzos de su Iglesia, como lo muestran los fragmentos de textos históricos procedentes de Turfán (cf. Sundermann 1986 y 1987), el CMC y los textos coptos procedentes de Egipto, en particular Hom 42-85, Hom 86-96 y algunos *Kephalaia*.

2. Sobre los discípulos de Mani, cf. v. gr. Lieu 1994, pp. 262-267 y Apéndice II del presente volumen.

3. Las fuentes directas indican que Mani enviaba a sus discípulos provistos de libros, con el objeto de difundir la doctrina; cf. v. gr. frags. M 2, M 5815, M 216c.

4. Ya Mani se había hecho acompañar de traductores, como el Nūhzādag del frag. p.m. M 3. La gran consideración de que gozaba la traducción se refleja en el hecho de que el término parto y p.m. *tarkumān*, «traductor» (sir. *targumānā*), se usa en algunas fuentes como epíteto para Jesús (v. gr. M 132 I + M 5861) y para Mani (frag. p.m. M 325 V; Hom 60, 31). Otra prueba de la importancia de esta actividad es la existencia de glosarios y diccionarios entre los hallazgos de documentos maniqueos.

al nordeste de Irán, mientras que Mār Adda fue enviado al Imperio romano (Palmira, Egipto) probablemente por su dominio del griego y/o el latín. De ese modo, Mani consiguió que antes de su muerte su mensaje se hubiera diseminado a lo largo y ancho del Ērānšahr, y aun más allá.

Hubo varias circunstancias, tanto históricas como de método, que facilitaron estas primeras misiones. En algunos casos, la difusión se vio propiciada por las activas rutas comerciales, lo que muestran las conexiones que las fuentes establecen entre el maniqueísmo y el comercio. La unificación del poder en el Imperio iranio bajo los Sasánidas contribuyó, además, a hacer de estas rutas vías algo más seguras. Además, se sabe que en sus viajes de propaganda Mani adoptó a menudo el procedimiento de dirigirse a los poderosos, con el objeto de obtener apoyo para la expansión de su doctrina en nuevas regiones. La creencia en una revelación primordial idéntica en las principales religiones explica la disposición de los maniqueos a adoptar el vocabulario religioso de las religiones locales de las áreas donde desarrollaron sus actividades misioneras, propiciando la enculturación. Por otra parte, como el maniqueísmo estaba basado en un drama cósmico que ciertamente no se halla restringido a la historia de un pueblo o una tradición particular, se prestaba a extender su evangelio a través de las fronteras culturales.

El maniqueísmo se expandió con rapidez por los Imperios romano y persa, y antes de cuatro siglos había establecido comunidades desde el extremo occidental de Europa hasta China, pasando por Siria, Egipto, Palestina, Asia Menor, Norte de África, Irán y Asia central. Las causas de la atracción que pudo suscitar la predicación maniquea son difíciles de determinar —y a menudo son las mismas razones que explican, en otros casos, el rechazo o las resistencias con que se topó—. En algunos ámbitos religiosos, el impacto puede haberse debido más bien a razones de praxis religiosa: la abstinencia sexual y el vegetarianismo puede haber atraído a algunos como una forma superior y ejemplar de abnegación, y a otros —v. gr. mujeres— como una forma de obtener, mediante la castidad, cierta autonomía social. Dado que entre las cuestiones a las que pretendía responder la especulación maniquea había una tan fundamental como la del origen del mal, la posición maniquea suscitaría el interés de muchos oyentes, fuesen cristianos, judíos o paganos. Por lo demás, los maniqueos emplearon con frecuencia la disputa como un medio de persuasión y de propaganda religiosa[5].

§80. *Mesopotamia*. Durante las tres décadas que duró el reinado de Šābuhr I, el maniqueísmo pudo gozar de protección en la región mesopotámica, que se convirtió en el centro de operaciones de la Iglesia

5. Cf. Lim 1992, pp. 233-272.

maniquea y en su principal foco de propagación. Puesto que las fuentes concuerdan en que Mani obtuvo de Šābuhr el permiso para diseminar su mensaje en el Imperio sasánida, algunos estudiosos propusieron que hubo una estrategia política por parte del monarca, en tanto que el carácter sincrético y proselitista del maniqueísmo le habría servido mejor que el zoroastrismo para sus propósitos imperialistas y para dotar de unidad religiosa a su imperio; la vocación universalista del maniqueísmo habría tenido el valor de un programa para el proyecto político del rey de reyes, pues le habría permitido reunificar bajo un flexible techo religioso a las poblaciones y confesiones religiosas más diversas[6]. Sin embargo, es mucho más probable que el favor de que Mani gozó no respondiese a una especial consideración —ni siquiera en clave política—, por parte de Šābuhr, de las doctrinas religiosas de aquél, sino simplemente a una política de tolerancia, posiblemente unida a cierta benevolencia o acaso incluso simpatía personal[7].

Los intereses del clero zoroastriano determinaron el arduo futuro del maniqueísmo en Mesopotamia. A raíz de la muerte de Mani y durante el reinado de Bahrām I, tuvo lugar la primera persecución de la religión. El jerarca mazdeo Kirdīr, para quien Mani había sido un rival peligroso y que parece haber intrigado contra él, fue asimismo el mentor de una política dura contra las religiones no zoroastrianas. Los maniqueos fueron considerados por el clero zoroastriano como *zandiks* o «corruptores de la Ley (*zand*)». Las persecuciones se sucedieron bajo Bahrām I y su sucesor Bahrām II (276-293), hacia el final de cuyo reinado sufrió martirio Sisinio, que vivía en Ctesifonte y había sucedido a Mani como cabeza visible de la Iglesia maniquea. La nueva religión empezaba a tener sus mártires y a legitimar el mensaje con su sangre.

Un respiro en las persecuciones tuvo lugar durante el reinado de Narseh I (293-302), acaso gracias a la influencia ejercida sobre el rey por uno de sus vasallos, el soberano de Hira (en la orilla occidental del Éufrates) ʻAmr ibn ʻAdī, a quien los textos coptos llaman «Amaro». No obstante, en tiempos de Ohrmizd II (302-309) se reanudaron las persecuciones, e Inneo —el sucesor de Sisinio— sufrió la misma suerte que su predecesor. Las mismas amenazas tuvieron lugar durante el largo reinado de Šābuhr II (309-379) y a menudo bajo subsiguientes monarcas sasánidas. Esta represión constante de los maniqueos en territorio iranio, si bien no produjo su completa desaparición —la sede del guía de la comunidad siguió estando durante siglos en Ctesifonte—, propició la huida de muchos, y por tanto contribuyó a acelerar la difusión

6. Cf. Seston 1939, pp. 364-5. Esta idea ha sido repetida a menudo; cf. v. gr. Decret 1974a, p. 61.

7. Sobre este punto, cf. *supra*, §11.

del maniqueísmo tanto hacia el oeste (Imperio romano) como hacia los reinos de Oriente, en particular hacia Asia central en el nordeste.

La emergencia y difusión del islam a partir del siglo VII tuvo pronta repercusión en Mesopotamia e Irán, donde el Imperio sasánida se derrumbó. Esto no significó necesariamente una buena noticia para los maniqueos, pues el nuevo poder religioso no tenía muchas razones para apreciarlos. El férreo dualismo de la religión de Mani no podía ser sino una piedra de escándalo para el no menos inflexible monoteísmo islámico; y otro motivo de confrontación debió de consistir en el hecho de que ambas religiones pretendiesen ver en sus respectivos fundadores la culminación de la cadena profética. Si bien bajo el poder musulmán los maniqueos gozaron de algunos períodos de relativa tolerancia, más a menudo fue la persecución lo que conocieron. La situación en Mesopotamia e Irán empeoró, si cabe, con el califato abasí (749-1258). El celo teológico musulmán se abatió de modo inquisitorial sobre los maniqueos, y las persecuciones se sucedieron durante los reinados de al-Mahdī (775-785), al-Hādī (785-786), Hārūn al-Rašīd (786-809) y al-Muqtadir (908-932). La situación llegó a ser insostenible, y la sede del guía de la comunidad fue trasladada de Ctesifonte a Samarcanda. La difícil situación que desde muy pronto hubo de soportarse en Mesopotamia parece haber prefigurado el destino de *ecclesia patiens* que a lo largo de su historia experimentaría casi siempre la religión maniquea.

§81. *Próximo Oriente y Europa*. La expansión occidental del maniqueísmo fue temprana: ya el propio Mani había llegado hasta el *limes* romano. Dado que el profeta presentaba su mensaje como una superación y compleción de las religiones anteriores, y en particular en la senda de Jesús y de Pablo, podía tener calado entre cristianos, y ante todo entre las comunidades cristianas de lengua siríaca de las regiones occidentales del Imperio sasánida[8].

Hay noticias de la conversión de la hermana de la reina Zenobia de Palmira, así como de la protección mostrada a los misioneros maniqueos en Hira por el emir Amaro[9]. En lo que respecta a Siria, aunque no poseemos testimonios de la primera implantación del maniqueísmo

8. A finales del siglo III, en Occidente los cristianos debían de constituir cerca de un 10% de la población del Imperio, pero eran en general una minoría muy activa y comprometida religiosamente. Aun si leído de forma diferente, el uso del Nuevo Testamento pudo ser en algunos casos un vehículo para la aproximación entre maniqueos y fieles de la Gran Iglesia. Sobre la difusión del maniqueísmo en el Imperio romano, cf. De Stoop 1909; Brown 1969.

9. Estas noticias se recogen en una hoja perteneciente al códice perdido durante la Segunda Guerra Mundial, de la que sólo se conservan algunas hojas en Berlín y una en Dublín. El contenido de esta hoja ha sido recientemente publicado (cf. Pedersen 1997); en ella se cita a la reina Thadamor (probablemente, Zenobia de Palmira) y al rey Amaro

en Antioquía del Orontes, ésta debió de tener lugar en época temprana, dada la importancia demográfica y cultural de la metrópolis. Una carta del rétor antioqueno Libanio y las alusiones antimaniqueas en las homilías de Juan Crisóstomo —que serían luego continuadas por el patriarca monofisita Severo en la primera mitad del siglo VI— evidencian la presencia maniquea en Antioquía en el siglo IV. Una electa maniquea, de nombre Julia, fue desde Antioquía a sembrar la fe en Gaza (Palestina) entre los siglos IV y V. Siria parece haber constituido la cabeza de puente del maniqueísmo hacia el Imperio romano[10].

En Palestina la presencia maniquea debió de ser temprana, aunque está testimoniada sólo a partir del siglo IV, en la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea y en las catequesis que Cirilo, obispo de Jerusalén, impartió en torno al año 348. Aunque Cirilo ataca también a otras herejías y su conocimiento parece provenir en buena parte de los *Acta Archelai*, el hecho de que el maniqueísmo reciba en su obra una condena especial parece apuntar al impacto que esta religión tuvo en su diócesis. En Arabia, la presencia de maniqueos es testimoniada igualmente a partir del siglo IV, en las obras del obispo Tito de Bostra.

El maniqueísmo llegó pronto a Armenia de la mano de un discípulo de Mani, Gabriab, y se extendió por Asia Menor a más tardar desde el siglo IV. En Salona (puerto importante en el comercio con Oriente, cerca de la moderna Split), en Dalmacia, se encontró a comienzos del siglo XX el epitafio de una electa maniquea llamada Bassa, la cual —según la inscripción— procedía de la región de Lidia[11]; dado que la inscripción registra explícitamente su adscripción al maniqueísmo, debe remontarse a antes de la primera mitad del siglo IV, cuando la religión no había sido todavía oficialmente proscrita. El capadocio Basilio de Cesarea escribió un tratado antimaniqueo (hoy perdido, pero utilizado por Agustín en su escrito contra el pelagiano Julián de Eclana) en el siglo IV, y su obra contiene otras alusiones polémicas antimaniqueas. Según noticias de Teodoreto y de Focio, también en el siglo IV Diodoro de Tarso escribió veinticinco libros antimaniqueos. Epifanio, obispo de Salamina (Chipre), así como otros teólogos de Asia Menor, compusieron obras contra la nueva religión. En Paflagonia, al norte de Asia Menor, había también maniqueos, como lo señala Agustín[12].

Si el epitafio de Bassa testimonia la presencia del maniqueísmo en los Balcanes, la religión se extendió también por el resto de Europa.

como a un «gran patrón» de los maniqueos. Los acontecimientos narrados en este fragmentario texto parecen haber ocurrido entre 267 y 272.

10. Nótese que en El Fayum se encontraron algunos fragmentos siríacos, al igual que ha sucedido en Kellis.

11. *Bássa Parthēnos Lydía Manikhéa*: «Bassa, virgen (= electa) maniquea de Lidia».

12. NatB 47.

A partir del siglo IV hay indicios de su presencia en Grecia, Italia (a comienzos del siglo IV en Roma), Galia, Hispania y Lusitania[13]. En Italia e Hispania, en la primera mitad del siglo V el maniqueísmo parece haberse fortalecido, quizás con la llegada de refugiados maniqueos a Roma tras la conquista del norte de África por los vándalos en 430[14], y en especial tras el colapso de Cartago en 439. En efecto, el papa León I (440-461) parece haberse alarmado, pues desarrolló una importante actividad para frenar el avance de la religión rival y reunió un sínodo para condenarla. Todavía en el siglo VIII, el papa Gregorio II (715-731) previene contra la ordenación de africanos en una carta del 724, aduciendo que aquéllos eran frecuentemente maniqueos.

§82. *Egipto y norte de África*. Según varios fragmentos de Turfán[15], el maniqueísmo habría llegado al norte de Egipto en una época tan temprana como 260 en una misión guiada por el maestro Pattik y el obispo Adda[16], que habría efectuado anteriormente una estancia en Palmira[17]. A finales del siglo III, el egipcio Alejandro de Licópolis atribuye la introducción «entre nosotros» de la doctrina de Mani a un individuo de nombre Pappo[18]. Es posible que los misioneros maniqueos alcanzasen la Tebaida no sólo desde Alejandría y el valle del Nilo, sino también directamente por mar (a través del mar Rojo)[19].

La presencia de maniqueos en Asiut (Licópolis) —donde en el siglo III había cristianos y gnósticos, según la *Vida de Plotino* escrita por Porfirio— en la segunda mitad del siglo III está atestiguada en la obra de Alejandro de Licópolis. La región de Asiut parece haber sido un importante centro de traducción de textos maniqueos del siríaco —o del griego— al copto. La temprana presencia del maniqueísmo en Egipto es

13. El II concilio de Braga condenaría las enseñanzas de Prisciliano y de Mani en diecisiete anatemas; cf. NatB 47 (Galia).

14. Aunque los vándalos mantenían ellos mismos una fe considerada heterodoxa, persiguieron a los maniqueos, acaso para congraciarse con la población católica.

15. Como el frag. M 2 (cf. MM, p. 301).

16. Sobre Adda —posiblemente el Adimanto contra el que polemizó Agustín—, cf. Decret 1978, I, pp. 174ss; Merkelbach 1984; Villey 1985, pp. 107-115; Sfameni-Gasparro, en Emmerick *et al.* 2000, pp. 546-559.

17. Dado que Egipto estuvo durante un breve lapso de tiempo en el siglo III en la órbita política de Palmira, la entrada de misioneros maniqueos en Egipto pudo estar propiciada y vinculada a ese período. Una tradición recogida en *Acta Archelai* y el *Panarion* de Epifanio atribuye la difusión a un mercader de nombre Escitiano, que se habría establecido en la Tebaida. Aunque la fiabilidad de mucho de lo contenido en estas fuentes heresiológicas es muy discutible, es posible que la penetración del maniqueísmo en Egipto se haya producido por vías diversas, quizás una de ellas por la ruta terrestre desde Palmira y el Sinaí, y otra a través del mar Rojo.

18. Cf. CDM, p. 4 Brinkmann (texto 2.1.1). Sobre el maniqueísmo en Egipto, cf. Seston 1939; Tardieu 1982.

19. Para una síntesis de los testimonios disponibles, cf. Lieu 1994, pp. 89-105.

testimoniada también por el Papiro Rylands 469, y ha sido ulteriormente confirmada con el descubrimiento de los códices coptos de Medinet Madi, del *Códice de Colonia* y de Kellis. Los hallazgos de esta última localidad testimonian la existencia de una comunidad maniquea a lo largo de todo el siglo IV[20], que parece haberse encontrado allí temporalmente a salvo de persecuciones[21].

Probablemente desde Egipto (Alejandría o la Tebaida), el maniqueísmo llegó al norte de África, como testimonia la amplia producción de Agustín de Hipona o el hallazgo del *Códice de Tebessa* (siglos IV-V) al noroeste de Argelia. En esta región, la nueva religión parece haberse instalado con mayor solidez en la metrópoli, Cartago, así como en otros centros urbanos de los actuales Túnez y Argelia. En estas florecientes comunidades maniqueas hubo tanto intelectuales descontentos con el cristianismo de la Gran Iglesia como comerciantes o artesanos. El propio Agustín fue ganado para la fe maniquea hacia el 373, aunque nueve años más tarde la abandonaría. De la importancia del maniqueísmo norteafricano da testimonio el hecho de que el obispo Fausto estuvo de visita pastoral en la comunidad de Roma, que pudo ser fundada por misioneros procedentes de Cartago. En todo caso, es esta región la que permaneció como último bastión del maniqueísmo en Occidente. El fin del maniqueísmo aquí está ligado no sólo a las persecuciones cristianas, sino también —como el del cristianismo en esta zona del Imperio— a la conquista musulmana en el siglo VII.

§83. *La persecución del maniqueísmo en Occidente*. Aunque el maniqueísmo conoció una amplia difusión al oeste de su Mesopotamia natal en un tiempo relativamente breve, el drama al que se enfrentó en el Imperio romano consiste en haber sido mirado con la mayor suspicacia por los dos principales poderes de la época, el Estado romano y la Iglesia cristiana mayoritaria, que reaccionaron contra él con violenta determinación. La conjunción de ambos poderes a partir del siglo IV acabaría resultando muy pronto fatal para la comunidad maniquea.

Las razones de las autoridades del Imperio para perseguir a los maniqueos fueron, al principio, de orden sociopolítico. Aunque la religión de Mani no incitaba precisamente a la revolución social, su procedencia de una Mesopotamia controlada por los persas —en casi permanente conflicto con el Imperio romano— parece haberla convertido en

20. La misión maniquea en Kellis puede haber sido favorecida por el hecho de que en esta región, alejada de los grandes centros administrativos, el proceso de cristianización estuviese menos avanzado. Como prueban las excavaciones, el templo pagano de Kellis aún funcionaba a comienzos del siglo IV.

21. Algunas de las cartas encontradas en Kellis, enviadas desde el valle del Nilo, contienen alusiones a persecuciones.

sospechosa a ojos del emperador, tanto más cuanto que —como muestra el testimonio de Alejandro de Licópolis— se sabía que el profeta babilonio había pertenecido durante un tiempo al séquito del monarca Šābuhr, a manos del cual los ejércitos romanos habían sufrido graves derrotas. Así pues, los seguidores de Mani pudieron ser vistos como una suerte de quinta columna hostil al Estado o como espías a sueldo del monarca sasánida, infiltrados en el Imperio[22]. Si a esto se añade la existencia de preceptos maniqueos contrarios a practicar la agricultura, procrear y derramar sangre —lo que les hacía inútiles para el reclutamiento— y el éxito de su expansión en Egipto, era previsible que una reacción adversa no tardase en producirse. En efecto, ya hacia 297 (o 302) el emperador Diocleciano (284-305) envió al procónsul de África Amnio Anicio Juliano un rescripto en el que ordenaba la ejecución de los líderes maniqueos, la quema de sus libros y la confiscación de sus bienes, así como castigos de diversa consideración para los miembros de la religión[23]; este rescripto produjo los primeros mártires del maniqueísmo en Occidente.

Pocas décadas después, la colusión de los prejuicios conservadores del poder imperial con la intolerancia doctrinal de la Iglesia cristiana mayoritaria propició el agravamiento de las persecuciones. A las razones políticas se unieron las religiosas, pues la Iglesia postconstantiniana —cada vez dotada de mayores privilegios y mejor organizada— reaccionó vivamente contra los seguidores de quien se había presentado como apóstol de Jesús Cristo y completador de su revelación, amenazando así su monopolio religioso. El rescripto de Diocleciano fue sólo el comienzo de una larga serie de edictos y medidas represivas que se abatieron sobre los maniqueos —ahora condenados como herejes— a partir del siglo IV. Tras el edicto de Valentiniano I en 372 —primera ley antimaniquea promulgada por un emperador cristiano[24]—, las leyes se sucedieron con severidad creciente: edicto de Teodosio I en 381[25], de Honorio I en 405, de Valentiniano III en 425, de Teodosio II en 428, etc. En 527, un edicto de los coemperadores Justino y Justiniano restringió severa-

22. El edicto de Diocleciano contra los maniqueos se refiere al «pueblo persa, nuestro adversario». En realidad, ni el poder sasánida utilizó políticamente al maniqueísmo ni Mani fue un nacionalista, hasta el punto de que su ejecución y la de sus sucesores a manos del Estado sasánida debió de causar en los maniqueos un sentimiento de alienación respecto a éste.

23. Cf. Brown 1972, pp. 94-118.

24. *Codex Theodosianus* XVI 5, 3.

25. En continuidad con su edicto de 380 «Cunctos populos», en que se negaba el derecho de asamblea a cualquier secta cuya enseñanza no se conformara a la de la Iglesia católica, en mayo de 381 Teodosio I promulgó el primero de una serie de prescriptos que, entre otras cosas, privaban a los maniqueos del derecho de hacer testamento o de recibir herencias.

mente los derechos cívicos y libertades de los maniqueos y les amenazó con la pena capital, a la que muchos fueron sometidos. Cuando Justiniano se hubo convertido en único emperador siguieron otras actuaciones legales, que añadieron medidas punitivas tan drásticas como la pena de muerte para los maniqueos que simulasen conversión a la ortodoxia cristiana. A la represión de las autoridades imperiales se añadieron las medidas —en ocasiones despiadadas— impulsadas directamente por algunos pontífices; así, por ejemplo, en 443-444 el papa León Magno promovió un programa para identificar, extraer confesiones, juzgar y exiliar a los maniqueos y quemar sus libros[26].

Tales edictos y medidas —que fueron eficazmente llevados a término gracias a la atmósfera inquisitorial impuesta por obispos y monjes[27]— fueron comprensiblemente eficaces, tanto en el plano personal como material: la persecución, que comportó a menudo la confiscación y destrucción de libros, produjo en Occidente la virtual aniquilación de textos maniqueos a partir del siglo VI. A partir del siglo VII disminuyen drásticamente en el Imperio las noticias sobre los maniqueos, cuya presencia, a partir de mediados del siglo VI, está atestiguada en el Imperio bizantino únicamente en Constantinopla y en Harrán[28]. En otros lugares debieron de pervivir únicamente en pequeños reductos hasta desaparecer. Aun así, el nombre «maniqueo» como epíteto oprobioso y derogatorio no desaparecerá de los catálogos de las herejías y podrá ser usado en cualquier momento, como enseña la historia sucesiva de los movimientos dualistas[29].

§84. *Asia central*. A Gandhāra (Afganistán) el maniqueísmo pudo llegar ya en tiempos de Mani, a mediados del siglo III[30]. Mani parece haber enviado más tarde a algunos seguidores a continuar su misión y haber escrito alguna carta a las comunidades allí instaladas. No se conservan manuscritos ni inscripciones, aunque algunos datos, como la procedencia «india» de la biblioteca maniquea de al-Bīrūnī, así como el uso del parto —que se utilizó en el norte de la India— como lengua litúrgica maniquea permiten deducir que una comunidad se habría mantenido allí al menos hasta el siglo X.

26. En 447, León lamentaba que el debilitamiento de la autoridad imperial en Hispania hubiera imposibilitado la aplicación de las leyes contra los maniqueos y priscilianistas (León, Carta 15, PL 54, 680 A).
27. Cf. Brown 1972, pp. 110-111.
28. *Ca*. 765, el obispo de Harrán Teodoro Abu Qurra se manifestó celosamente contra los maniqueos, lo que hace pensar que todavía tenían cierto peso en la ciudad; cf. Rochow 1979.
29. Sobre este uso, cf. Runciman 1947.
30. Cf. *supra*, §7.

Algunos datos dispersos dejan entrever la presencia del maniqueísmo en Bactria (actual Afganistán septentrional)[31], algo que no es sorprendente, dada la proximidad de Gandhāra. La llegada del maniqueísmo a la Sogdiana —probablemente a través de Bactria— parece haber marcado el destino ulterior del maniqueísmo en Oriente. Aunque en la propia Sogdiana el maniqueísmo no parece haber cuajado de modo especial (las misiones arqueológicas en centros como Bujara, Samarcanda o Penjikent no han encontrado inscripciones, pinturas o restos maniqueos)[32], sí se extendió entre muchos comerciantes sogdianos, quizás en parte porque la prescripción maniquea a los electi de desplazarse constantemente casaba bien con su modo de vida. Estos comerciantes sogdianos que abrazaron la religión la propagaron a través de las ciudades-estado de la Ruta de la Seda, cuyo tráfico controlaban. La considerable influencia cultural de la Sogdiana —desde la cual llegó a los turcos también el budismo y el cristianismo nestoriano— explica la difusión del maniqueísmo en Asia central y China.

Según an-Nadīm, a partir de finales del siglo VI se produjo el denominado «cisma de los *dēnāwar*»[33]: los maniqueos de la Transoxiana cesaron, bajo la batuta de Sād Ohrmezd, de obedecer al *arkhēgós* de Babilonia. La autoridad del guía Mihr parece haberse impuesto a comienzos del siglo VIII, pero una escisión interna en Babilonia entre quienes an-Nadīm llama *mihrijja* (partidarios de Mihr, acusado de laxismo) y los *miqlāsijja* (partidarios de Miqlās) propició de nuevo el rechazo de la autoridad babilonia por parte de los *dēnāwar*. Aunque la escisión interna se resolvió *ca.* 880 con la llegada de un guía de Egipto, no se sabe con seguridad si los *dēnāwar* volvieron a someterse a la autoridad babilonia[34]. No obstante, esta separación no tuvo como causa una diferencia teológica, doctrinal o moral, sino sólo disputas de autoridad entre dos comunidades geográficamente distantes, una de las cuales —la del Jorasán, próspera y autónoma— parece haber rehusado someterse a

31. Cf. Tremblay 2001, pp. 94-95. Uno de esos datos es la mención del Kušānšah Pērōz entre los protectores de Mani; otro, la noticia en una fuente china (el *Che fu yuan gui*) según la cual el gobernante del Tokaristán envió en 719 al emperador de China a un jerarca maniqueo, pidiéndole que se le concediese a éste el derecho de fundar en China una iglesia maniquea. Pero el testimonio más directo es la existencia de un texto bactrio maniqueo aún inédito (M 1224), que está en proceso de edición por parte de Nicholas Sims-Williams (agradecemos esta información a Alberto Cantera).

32. Aunque luego, en 932, el califa abasí haría que los maniqueos se trasladasen de Bagdad a Samarcanda: cf. Tremblay 2001, p. 98.

33. El término *dēnāwar* es anfibológico: significa de modo genérico «maestro en religión», siendo uno de los títulos de los electi maniqueos; más tarde, sin embargo, pasó a designar a los miembros de la iglesia maniquea oriental, segregada de la autoridad del guía de Babilonia.

34. Fihr, pp. 66-69 Flügel (pp. 791-794 Dodge). Sobre esto, cf. Tremblay 2001, pp. 123ss.

la autoridad de otra (la babilonia), no sólo lejana sino debilitada por las persecuciones y por el dominio político del califato.

Si bien no son perceptibles en Turfán divergencias doctrinales propiamente dichas, la relativa pujanza del maniqueísmo en la zona —visible en el poder socioeconómico de los monasterios y en el respaldo recibido por instancias oficiales del imperio uigur[35]— condicionó una inflexión significativa de al menos algunos de los maniqueos de esta zona en su actitud religiosa, sin paralelos conocidos en Occidente y en China: el acentuado dualismo escatológico parece haberse mitigado con la acomodación a una realidad favorable[36]. Este compromiso con el bienestar material y mundano no parece conciliable con la sensibilidad religiosa de Mani y de una Iglesia que se siente extraña al mundo, pero representa un desarrollo comparable al experimentado por la des-escatologización de las corrientes del cristianismo históricamente exitosas una vez que éstas hubieron conseguido el apoyo firme de las autoridades políticas en Occidente.

Aunque supusiera un duro golpe, el fin del reino uigur en 840 no acabó con el maniqueísmo en Asia central. Por una parte, algunos uigures se establecieron en la región de Tianshan, así como en áreas de la provincia de Gansu y la cuenca del Tarim, donde sus gobernantes continuaron profesando o patrocinando el maniqueísmo, que sobrevivió junto al cristianismo y el budismo[37]. La extensión de los feudos evidenciada por algunos textos revela la existencia de numerosos y pujantes monasterios maniqueos. Un testimonio privilegiado de esta pervivencia es precisamente el oasis de Turfán. La desaparición del maniqueísmo en Turfán parece haber tenido lugar *ca.* 1008, cuando el *qaghan* uigur se adhiere al budismo[38]; an-Nadīm fue el último historiador musulmán en reseñar la existencia de maniqueos en Turfán. La invasión de los mongoles en el siglo XIII puso fin al reino uigur y a este capítulo de la misión maniquea.

En Asia central, el maniqueísmo —que tuvo una presencia de unos cuatro siglos, entre el VII y el X— parece haber sido una religión siempre minoritaria, más bien restringida a las elites urbanas. No debe olvidarse que el maniqueísmo fue sólo una de las religiones presentes en Turfán,

35. Sobre el reino uigur, cf. *infra*, §85.

36. Cf. Klimkeit 1982b.

37. El historiador musulmán al-Mas'udi, escribiendo acerca de los uigures *ca.* 933, afirmó que el rey y los miembros de la corte eran maniqueos. Durante su estancia en Kocho *ca.* 981-984, un embajador chino indicó la presencia de templos maniqueos en esa ciudad.

38. Cf. Tremblay 2001, pp. 89-90. La transformación en *vihāra* (¿monasterio budista?) de la casa del mōžak en Kocho parece implicar la pérdida del estatus oficial del maniqueísmo.

donde el budismo, el mazdeísmo y el cristianismo nestoriano parecen haber tenido una presencia mayor. De hecho, el maniqueísmo fue la última de estas religiones en llegar a Turfán, y la primera en entrar en decadencia, probablemente ya desde finales del siglo X. En este sentido, la abundancia de textos encontrados en las primeras décadas del siglo XX refleja más la influencia de estos grupos que el número de sus miembros.

§85. *China*. Los primeros testimonios de la presencia del maniqueísmo en China se remontan al siglo VII, hacia el 630, y durante el reinado de Gaozong (649-683), de la dinastía de los Tang, más o menos en la misma época en que el cristianismo nestoriano fue autorizado en China. En esta época, China experimentó una política expansionista en Asia central que extendió su influencia sobre los principados iranios situados en la Sogdiana y el Tokaristán (Bactria), por lo que es plausible que las primeras misiones maniqueas procediesen de esas regiones. A caballo entre los siglos VII y VIII, durante la fugaz dinastía Zhou de la emperatriz Wu Zetian (684-705), el maniqueísmo parece haber experimentado su mayor éxito al haber sido acogido y admitido oficialmente en la corte (con la llegada, *ca*. 694, del obispo maniqueo Mihr-Ohrmazd) y haberse extendido con rapidez.

En efecto, cuando poco después cambiaron las tornas, en 732 un edicto imperial de Xuanzong prohibió a los súbditos chinos abrazar el maniqueísmo. La excepción a la prohibición fueron los sogdianos, a quienes se les permitió practicarla de manera privada —por ser «su religión nacional»— pero sin hacer proselitismo entre los chinos. En China, el maniqueísmo recibió el nombre de *Móní jiào* o «enseñanza de Momoni (Mār Mani)»; más tarde recibiría también el nombre de *Míng jiào* o «religión de la Luz»[39].

Las vicisitudes del maniqueísmo en China están ligadas a la conversión a esta religión del soberano de los turcos uigures, un reino surgido en 744 en las regiones al norte del desierto de Gobi (actual Mongolia) y asentado en el Turkestán. En esta adhesión del soberano uigur al maniqueísmo pueden haber contado poco —si algo— motivos exclusivamente religiosos. Una explicación posible, sin embargo, es de orden político. A diferencia del budismo, el maniqueísmo no era la religión de ninguna de las potencias imperiales de la zona —ni la de la enemiga China, predominantemente budista, ni la del Tibet o el califato—, y sí una religión universal que podía dotar al imperio de la legitimación de

39. El carácter para «luz» en chino (*míng*) es un pictograma que muestra el sol a la izquierda y la luna a la derecha, lo que resulta ser un nombre adecuado para una religión que concede una importante función soteriológica a esos astros.

sus pretensiones hegemónicas tanto en China como en Samarcanda; en efecto, la presencia de la colonia de comerciantes maniqueos en esas zonas podía servir de pretexto a los uigures para ejercitar el derecho de injerencia[40]. Quizás la adhesión al maniqueísmo del soberano uigur se viera propiciada también por las ventajas que pudo suponer para la administración del nuevo reino la introducción del alfabeto maniqueo, además de la respetabilidad cultural que entrañaba el hecho de que los maniqueos tuviesen —en la estela de su fundador— merecida fama en el arte de la caligrafía y la iluminación de manuscritos.

Tras haberse convertido, el soberano uigur Bügü Qaghan (759-779) introdujo en su reino —no sin ciertas resistencias por parte de la nobleza— el maniqueísmo como religión oficial desde 762. La religión de Mani siguió teniendo este estatus hasta 840, cuando el reino turco fue destruido por los kirguizes. No obstante, a pesar de que ésta fue la primera y única vez en que el maniqueísmo se convirtió en una suerte de religión de Estado, no parece haber constituido predominantemente la religión del pueblo, y ni siquiera la del clan dominante, sino tan sólo la del soberano y algunos otros. El dictum *cuius regio, eius religio* no es aplicable al reino uigur, la mayor parte de cuya población parece haber sido budista o nestoriana.

Dado que la dinastía china de los Tang había debido contar con los uigures a partir de 756 para reprimir una revuelta inicialmente capitaneada por el gobernador An Lushan, la influencia uigur determinó la del maniqueísmo en China, hasta el punto de que varios templos maniqueos fueron erigidos en varias grandes ciudades de China en esta época. El aniquilamiento del imperio uigur en 840 por parte de los kirguizes propició la persecución del maniqueísmo. La religión de «Momoni» (Mār Mani) había adoptado la terminología budista y taoísta para hacerse comprender en el nuevo ambiente cultural y religioso, pero encontró oposición en los confucianos. Con la caída del imperio uigur, éstos desataron una campaña antimaniquea que condujo al emperador Wuzong (840-846), de la dinastía Tang, a prohibir nuevamente el maniqueísmo en 843. Los maniqueos fueron expulsados o asesinados, confiscados sus bienes y quemadas sus Escrituras[41].

A pesar de las dificultades y las persecuciones, el maniqueísmo continuó existiendo en China, aunque en el centro y el norte del país hubo de hacerlo de manera cada vez más marginal. No obstante, una importante comunidad maniquea, sólidamente organizada, persistió en la provincia meridional de Fujian, aunque virtualmente aislada respecto a las comunidades de Asia central. En los siglos XII y XIII, durante la dinas-

40. Cf. Tremblay 2001, pp. 111-112.
41. Sobre este capítulo de la historia de los maniqueos, cf. Drompp 2005.

tía Sung (960-1279), los maniqueos debieron de nuevo de luchar por su supervivencia. Después de que un grupo de maniqueos fuera acusado de unirse a la revuelta dirigida por el líder rebelde Fang-La, se desencadenó la persecución de numerosas sociedades religiosas, y fue publicada toda una serie de edictos antimaniqueos que contemplaban severos castigos para los miembros de esta comunidad.

Estas dificultades bajo los Sung no comportaron, sin embargo, la erradicación del maniqueísmo en Fujian. De hecho, en Huabiao persiste el único templo maniqueo conservado intacto, al que en 1339 un fiel local donó una estatua de Mani, representado como Buda de Luz[42]. Todavía en 1370, el primer emperador de la dinastía Ming prohibió el maniqueísmo, al que entre otras cosas formulaba el reproche de querer usurpar el apelativo dinástico, pues *míng* significa «luz», y el maniqueísmo se presentaba como *Míng jiào*; aun así, las influencias de la comunidad maniquea de Fujian en la corte parecen haber suavizado los efectos de la persecución. Una inscripción en piedra, conservada en el patio del santuario de Huabiao, testimonia la persistencia de fieles maniqueos en 1445[43]. Las últimas noticias sobre la presencia de maniqueos en China pertenecen a la dinastía Ming (1368-1644), y son de comienzos del siglo XVII[44]; probablemente no es casual que coincidan con la llegada a China de la misión jesuita.

§86. *El ocaso de una religión*. Las razones por las que el maniqueísmo acabó por desaparecer no tienen todas necesariamente una validez general, y al analizar las posibles causas de tal extinción debería prestarse atención no sólo a los elementos internos que podrían evidenciar fragilidad, sino también a las diferentes circunstancias históricas que concurrieron en las distintas regiones en las que la religión se expandió. Semejante análisis exigiría una investigación en extremo compleja, que no puede ser realizada en el exiguo espacio de que disponemos. Cabe, sin embargo, señalar algunos factores que coadyuvaron a la decadencia de la religión.

La lógica interna del maniqueísmo explica que, cuando hubiera alcanzado su máxima expansión, no se perpetuara sino que más bien ten-

42. La estatua mide 154 cms. de altura. Sobre las diferencias entre la representación de Buda y esta estatua, cf. Lieu 1992, pp. 256-257. Sobre el santuario, cf. Bryder 1988; Lieu 1998.

43. La inscripción menciona los cuatro atributos del Padre de la Grandeza: «Pureza (divinidad), Luz, Gran Poder, Sabiduría», así como el nombre «Mani, el Buda de Luz». Al parecer, los habitantes modernos de la región consideraban el santuario un templo budista, y «Mani» una corrupción de «(Sakya)muni», el nombre de Buda.

44. No obstante, muy recientemente un equipo de estudiosos ha aventurado la hipótesis de que un culto maniqueo haya podido sobrevivir en China; cf. Franzmann *et al.* 2005.

diera progresivamente a reducirse. En efecto, una religión en la que se afirma con claridad el carácter intrínsecamente demoníaco de la materia y la sexualidad es sin duda un credo de dudoso futuro, pues mina de entrada los mecanismos de su propia persistencia: la práctica de una continencia generalizada habría tendido lógicamente a la extinción de la propia comunidad maniquea. Aunque la castidad absoluta fuera considerada como el ideal de una elite clerical restringida, y para los auditores la procreación haya podido ser consentida[45], es obvio que la idea regulativa no consistía en una suerte de «creced y multiplicaos». La ausencia de todo elogio consistente de la maternidad puede haber disuadido de prestar una adhesión mayoritaria a la nueva religión precisamente a aquel sector de la población que podría haberla propagado de modo natural.

Otro factor significativo fue —a diferencia de lo ocurrido con la versión del cristianismo históricamente más exitosa— el fracaso a la hora de lograr respaldo político significativo y duradero. Como hemos visto, en el Imperio romano la persecución sostenida tanto por parte de las autoridades civiles como —ya medio siglo después de la muerte de Mani— por parte de la Iglesia cristiana triunfante, decidió el destino del maniqueísmo en Occidente. Pero una encarnizada oposición ocurrió también en Irán, donde la jerarquía mazdea sí logró una connivencia con el poder político[46], y donde más tarde la presión del islam desalojaría eficazmente a sus rivales religiosos. En Oriente, el hecho de que el budismo, el taoísmo y el confucianismo llevaran siglos implantados y hubieran conseguido en diverso grado apoyo político dificultó también la radicación del maniqueísmo.

Desde el punto de vista intelectual, varios factores pueden haber actuado en detrimento de la religión de Mani. Por una parte, tanto buena parte del pensamiento pagano (Plotino, Proclo, Simplicio) como los pensadores cristianos dedicaron sus energías a combatir el dualismo, lo que impidió a éste adquirir respetabilidad intelectual. Además, lo que en algunos casos pudo ser una fuente de atracción —la pretensión de un conocimiento total, cuya veracidad era incluso perceptible mediante los sentidos— pudo ser en otros una singular debilidad, en la medida en que la observación científica podía ser utilizada para minar la verosimilitud de los postulados maniqueos (tal y como arguyeron críticos del calibre de Agustín de Hipona o Alejandro de Licópolis)[47].

45. Según la II Homilía copta, sólo en la fase escatológica, tras la gran guerra, la virginidad prevalecerá (Hom 22, 3ss).

46. A diferencia del mazdeísmo, cuyas credenciales iranias no eran dudosas, el maniqueísmo nunca se identificó con el Imperio iranio en el que surgió.

47. Agustín, Conf 5, 3, 6-9.

Asimismo, la tendencia a la adaptación a otros mundos de creencias —que pudo ser al principio un eficaz modo de propagación— pudo haber acabado por debilitar la identidad distintiva del maniqueísmo, y en última instancia por hacérsela perder[48]. Quizás, a fuerza de querer ser de todos y de estar en todas partes, la religión de Mani estaba abocada a no llegar a ser de ninguna. Su propia proclividad a la adaptación pudo ser uno de los factores que ocasionaron su declinación.

48. Así, llegó a ocurrir que algunos chinos encontraran difícil distinguir al maniqueísmo del budismo (cf. Lieu 1992, pp. 256-257, 298-304).

# PANORÁMICA DE LA HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN

La aproximación al maniqueísmo ha conocido fases y perspectivas muy diversas, desde la mirada heresiológica para la que aquél no era sino un capítulo aberrante de la historia de la Iglesia cristiana hasta su inclusión como objeto de estudio en la historia de las religiones. Asimismo, su comprensión ha variado mucho dependiendo de las fuentes disponibles en cada época. Ofrecemos en lo que sigue un breve análisis que presta atención a los principales momentos de inflexión en la historia del estudio del fenómeno[1].

§87. *De la Antigüedad al siglo* XVIII. El carácter universalista del maniqueísmo y la expansión de éste propiciaron que muy pronto se suscitara el interés por la nueva religión, aunque ese interés tuvo lugar en un contexto de confrontación. Los polemistas cristianos vieron en Mani a un hereje y un impostor, que se presentaba como enviado de Jesús. A lo largo del período patrístico y la Edad Media, la aproximación al maniqueísmo estuvo determinada por la autoridad de los escritos antimaniqueos de Agustín de Hipona y en especial por el uso directo o indirecto de las noticias provenientes de los *Acta Archelai*, obra que contiene una distorsión interesada de la figura de Mani.

Aunque en la época bizantina hubo un renacimiento del interés por el maniqueísmo, tampoco se debió a una voluntad de conocimiento objetivo, sino a las exigencias polémicas del enfrentamiento con grupos religiosos considerados neomaniqueos; en esta lucha —plasmada en textos como las fórmulas de abjuración— resultó conveniente utilizar fuentes genuinas. De hecho, el término «maniqueo» sirvió durante siglos como etiqueta derogatoria para desacreditar *a priori* a todas las corrientes dualistas surgidas en Occidente, fueran de cuño gnóstico o marcionita, o bien corrientes medievales tales como los paulicianos, los bogomilos o los cátaros[2].

A partir de la época de la Reforma, y especialmente en la segunda mitad del siglo XVI, el maniqueísmo se convirtió progresivamente en foco de atención intelectual, aunque de nuevo por razones básicamente

1. Para análisis más detallados, cf. Nyberg 1935; Ort 1967, pp. 1-19; Widengren 1978; Ries 1988.

2. Cf. Runciman 1947. El epíteto fue aplicado con independencia de si podía o no probarse que el sujeto o grupo descrito tuviera efectivamente alguna conexión con la tradición maniquea.

polémicas: los católicos acusaron a los protestantes de ser *manichaei redivivi*[3], mientras que los protestantes estudiaron el maniqueísmo con el objeto de mostrar que tales acusaciones carecían de base. Así, el luterano Cyriacus Spangenberg publicó en 1578 el primer estudio sobre el maniqueísmo, cuyo título evidencia ya su enfoque derogatorio[4]. A pesar del interés que ofrecen, los límites de estos trabajos pioneros radican, por una parte, en que los intereses polémicos y apologéticos determinaban el carácter distorsionado de la presentación; por otra, en que la limitación de las fuentes utilizadas a obras heresiológicas (sobre todo de Epifanio y Agustín, ellas mismas caracterizadas ya por su sesgo) impedía la obtención de una suficiente objetividad.

Si en el siglo XVI tiene lugar la conversión del maniqueísmo en objeto de estudio, es en la primera mitad del XVII cuando la investigación histórica se afianza y comienzan a publicarse fuentes, tanto por parte de católicos como de protestantes. La publicación de nuevas fuentes (además de los *Acta Archelai* y el *Panarion* de Epifanio de Salamina, ven la luz ediciones de las obras antimaniqueas de Alejandro de Licópolis, Serapión de Thmuis, Tito de Bostra, las fórmulas de abjuración, etc.) supone un avance, aunque todavía limitado, pues las obras editadas siguen siendo fuentes antimaniqueas, casi todas ellas pertenecientes a la Patrística[5]. Sin embargo, desde mediados del siglo XVII en adelante comienzan a utilizarse también fuentes orientales (árabes, persas y siríacas)[6]. Aunque el uso de estos textos se efectúa a partir de manuscritos aún no publicados —la mayor parte no lo serán hasta el siglo XIX—, cada vez se harán más visibles las divergencias entre la literatura conocida en Occidente y muchas de las nuevas informaciones disponibles. Este hecho constituirá una anomalía para el paradigma heresiológico de comprensión, pero durante un tiempo no logrará ocasionar su ruptura; de hecho, el maniqueísmo sigue siendo considerado a lo largo de este período como una herejía cristiana —tanto más cuanto que, desde su reaparición, los *Acta Archelai* constituirán la fuente principal de los autores—. Estudios sobre el maniqueísmo escritos en esta época, como los de LeNain de Tillemont o Pierre Bayle, no logran sobrepasar aún el estrecho horizonte de la heresiología.

3. *Magdeburgenses Centuriatores*, Basilea, 1559-1574, t. III, pp. 110-118; G. Dupréau, *De vitis, sectis et dogmatibus haereticorum*, Colonia, 1569.

4. *Historia Manichaeorum, de furiosae et pestiferae huius sectae origine & propagatione*.

5. La excepción está constituida por la obra del neoplatónico egipcio Alejandro de Licópolis, que de todos modos será considerado (erróneamente) durante mucho tiempo un autor cristiano.

6. Así, por ejemplo, E. Pococke (*Specimen Historiae Arabum*, Oxford, 1650) y Thomas Hyde (*Veterum Persarum et Parthorum et Medorum religionis historia*, Oxford, 1700) utilizaron ya las obras de Aš-Šahrastānī.

§88. *El siglo XVIII, o el final del paradigma heresiológico*. Aunque la controversia entre católicos y protestantes se prolongó hasta el siglo XVIII, es en la primera mitad de este siglo cuando se producen los primeros trabajos en que, sin abandonar las tendencias polémicas, la empatía con el objeto de estudio contrarresta las prevalecientes tendencias heresiológicas y abre nuevas perspectivas a la investigación. En este sentido, es menester señalar la inflexión que representa la obra del protestante Gottfried Arnold, de título tan elocuente como programático: *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie* (*Historia imparcial de la Iglesia y de las herejías*, 1699-1715). Reaccionando contra las tendencias imperantes, Arnold hace la apología del maniqueísmo hasta el punto de poner de manifiesto la crueldad de la represión antimaniquea por parte de la Iglesia; además, despliega sospechas respecto a las fuentes occidentales (cristianas), mostrándose en cambio proclive a aceptar la historicidad de las fuentes orientales.

El nuevo rumbo emprendido por Arnold prepara el camino a la obra que marcará otro hito aún más decisivo en la investigación, la *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme* (1734-1739) del hugonote Isaac de Beausobre[7]. Aunque tendió a ver en el maniqueísmo una suerte de imperfecto protestantismo *avant la lettre* y no logró abandonar los juicios de valor[8], el erudito francés —movido por el hecho de que autores católicos habían llegado a afirmar que las corrientes heréticas anteriores a la Reforma descendían del maniqueísmo— intentó efectuar una historia libre de prejuicios y del «sofisma de la Autoridad», logrando así dar algunos pasos de gigante. En primer lugar, un avance particularmente importante de esta obra fue el haber sometido a crítica la autenticidad de los *Acta Archelai*, en la que habían confiado todos los adversarios eclesiásticos del maniqueísmo, desde Epifanio hasta Focio: De Beausobre demostró que los *Acta*, hasta entonces la fuente principal de información sobre el maniqueísmo, son una fabricación en gran parte carente de valor histórico[9]. De este modo, la imagen de Mani como un individuo vil y un farsante falto de originalidad deja paso a la de la personalidad fuerte, noble y cultivada que transmiten las fuentes orientales. Por otra parte, concedió con perspicacia considerable atención a la literatura apócrifa

7. La obra de De Beausobre fue publicada en dos volúmenes, el primero en 1734 y el segundo póstumamente en 1739. Sobre la importancia de su obra, cf. Ries 1988, pp. 36-42; Stroumsa, en Emmerick *et al.* 2000, pp. 601-611.

8. De Beausobre se referirá al maniqueísmo como a una doctrina falsa (vol. I, p. 495).

9. Vol. I, pp. 5ss, 108-109. Uno de los argumentos es que si el documento fuera auténtico se remontaría a antes del 277, fecha de la muerte de Mani. Sin embargo, los *Acta Archelai* nunca son citados antes del 348 (no lo son ni por Efrén ni por Eusebio de Cesarea), fecha en que Cirilo de Jerusalén los menciona en su VI Catequesis.

cristiana utilizada por los maniqueos, lo que implicaba la percepción del maniqueísmo como un fenómeno fuertemente influido por corrientes cristianas heterodoxas. Pero, además, la obra de De Beausobre constituye el primer estudio de conjunto de las fuentes occidentales y orientales, poniendo de relieve la importancia, en la génesis del maniqueísmo, de doctrinas orientales y en particular del zoroastrismo[10], y dejando abierto el camino para considerar el maniqueísmo como un fenómeno de mayor alcance que el de ser un mero capítulo de historia intraeclesiástica. En todos estos sentidos, la obra de De Beausobre puede ser considerada la directa precursora de los grandes estudios del siglo siguiente.

Las reacciones a la obra de De Beausobre no se hicieron esperar: ya la crítica de la fiabilidad histórica de los *Acta Archelai* constituía un ataque a la línea de flotación de la comprensión tradicional. Algunas de esas reacciones constituyeron intentos desesperados por volver a una situación precrítica en la que no cabía dudar del testimonio de los autores eclesiásticos[11], mientras que otras —como la del historiador de la Iglesia J. L. Mosheim o la del abate Foucher— contenían posiciones más mesuradas. Pero desde 1781 hasta 1825 no se producirán más contribuciones al debate. A pesar de las resistencias habidas, había llegado el fin del monopolio de los heresiólogos. El hugonote había posibilitado la entrada del maniqueísmo como objeto de la historiografía moderna.

§89. *El siglo XIX: el maniqueísmo en la historia de las religiones*. Las investigaciones del siglo XIX sustraen definitivamente al maniqueísmo de la perspectiva restringida de la heresiología para insertarlo en la historia de las religiones; si Mani deja de ser visto como un farsante para convertirse en una potente personalidad religiosa y un maestro espiritual, el maniqueísmo deja de ser ya considerado como una herejía cristiana para ser apreciado como una religión autónoma. En este sentido, tras la obra de A. Neander[12], es capital, sobre todo, la del teólogo de Tubinga Ferdinand Christian Baur, *Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwikelt*. Basado sobre todas las fuentes entonces disponibles críticamente examinadas, Baur fue consciente de que el maniqueísmo no era una herejía cristiana, sino una religión universal *sui generis*, y de que en ella confluían fuentes muy diferentes. Baur concedió gran importancia al dualismo compartido por

10. Cf. v. gr. vol. I, pp. 167, 179.

11. Por ejemplo, el carmelita Pierre Cacciari responderá en 1751 a De Beausobre, intentando reivindicar de modo maximalista la autenticidad de los *Acta Archelai*, incluyendo la de los datos biográficos oprobiosos para con Mani.

12. A. Neander, *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche*, vol. II, F. A. Perthes, Hamburgo, 1826. Otros autores que concedieron atención al maniqueísmo son K. A. Reichlin-Melldegg y A. A. Georgi.

zoroastrianos y maniqueos, pero también reconoció las grandes diferencias entre estas dos religiones y argumentó contra la entonces común opinión de que el maniqueísmo era simplemente una combinación de zoroastrismo y cristianismo[13]. Por el contrario, consideró al budismo como una influencia formativa determinante sobre el maniqueísmo, y llamó la atención sobre los paralelos de éste con el jainismo[14]. Aunque para la crítica contemporánea el budismo juega a lo sumo un papel menor en la génesis del maniqueísmo, las intuiciones de Baur relativas a la relevancia del pensamiento religioso de la India supusieron una nueva orientación en la comprensión de este fenómeno[15], y algunas de ellas se verían más tarde confirmadas. Su obra —que en muchos aspectos puede todavía ser usada con provecho— tuvo un considerable influjo en la historiografía posterior, que no podrá dejar de apreciar la naturaleza idiosincrásica del maniqueísmo en la historia de las religiones. El fundamental cambio de enfoque obtenido por Baur fue indispensable para posibilitar una comprensión novedosa de la figura de Mani como cabal fundador de una religión y una intelección imparcial y adecuada del fenómeno maniqueo.

En la ulterior renovación de los estudios en el siglo XIX desempeñó un papel determinante el descubrimiento y la publicación de fuentes. Además de la nueva edición de algunos textos patrísticos, cabe destacar, por una parte, la de obras provenientes de historiadores y polígrafos árabes de los siglos IX a XII como Aš-Šahrastānī, an-Nadīm y al-Bīrūnī[16], las cuales, caracterizadas en general por su falta de animosidad y su fiabilidad, proporcionaron datos novedosos y permitieron apreciar con mayor acuidad el alcance del maniqueísmo como religión universal. Por otra parte, se publican también fuentes siríacas, como las obras de Efrén (siglo IV)[17] y las del escritor del siglo VIII Teodoro bar Kōnī[18]; estos escritos son relevantes no sólo porque contienen algunas citas de obras de Mani, sino porque —al igual que estos autores— el propio Mani había

13. Cf. Baur 1831, pp. 404ss. Sobre el cristianismo en la formación del sistema maniqueo, cf. *ibid.*, pp. 368ss.

14. Cf. Baur 1831, resp. pp. 433ss; 449-451.

15. En 1875, A. Geyler escribiría en Jena, en la línea de Baur, una disertación titulada *Das System des Manichäismus und sein Verhältnis zum Buddhismus*.

16. Cf. resp. Cureton 1842-1846, Flügel 1871-1872, Sachau 1878 y 1879.

17. Aunque obras de Efrén que contenían polémicas antimaniqueas ya se conocían con anterioridad, otras no fueron halladas y estudiadas sino a partir de 1865, por parte de J. Overbeck y K. Kessler. Pero los tratados antimaniqueos más importantes del eclesiástico sirio fueron encontrados y publicados por C. W. Mitchell (1912).

18. En 1898, el diplomático y orientalista francés H. Pognon publica extractos del *Libro de los Escolios* XI de Teodoro bar Kōnī, cuya edición crítica aparecería en 1910-1912, preparada por A. Scher. La cosmogonía maniquea contenida en la obra de bar Kōnī fue estudiada también por F. Cumont en 1908.

escrito en siríaco. Todas estas fuentes permitieron que la investigación tuviera una fundamentación más amplia.

Algunos de los mejores estudios aparecidos en la segunda mitad del siglo XIX se caracterizan por el uso concienzudo de las nuevas fuentes. Entre ellos cabe destacar el del orientalista Gustav Flügel[19], que trabajó durante años en el texto del *Fihrist* de an-Nadīm dedicado al maniqueísmo, concluyendo que este autor había tenido acceso a importantes fuentes maniqueas originales en traducción árabe, lo que hacía especialmente fiable su testimonio. A la luz de los datos proporcionados por las fuentes árabes —que hablan no sólo de la educación de Mani en una secta bautista (*mugtasila*) sino también de la influencia en su pensamiento de las doctrinas de Marción y de Bardesanes—, Flügel revisa las tesis de Baur y sostiene que el influjo de las religiones de la India en el maniqueísmo no es comparable al proveniente de corrientes cristianas (heterodoxas).

La inclusión del maniqueísmo en la égida del orientalismo explica igualmente que acabara convirtiéndose, a finales del siglo XIX, en campo abonado para la asiriología, un ámbito en auge en esta época; dado que Mani había nacido en Babilonia, a algunos les pareció lo más natural comprender su pensamiento como una derivación de la antigua religión mesopotámica. Esta nueva impostación es visible especialmente en las diversas obras de Konrad Kessler, publicadas entre 1876 y 1903[20]. Kessler expresaba lo que era una convicción cada vez más generalizada, a saber, que el examen del maniqueísmo debía ser reservado para la orientalística y la historia de las religiones. Para Kessler, la doctrina de Mani es un grandioso sincretismo gnóstico en el que, junto a fundamentales ideas babilónicas, se incluyen elementos zoroastrianos, budistas y mitraicos, pero en el que los elementos cristianos serían poco más que un apéndice o una pátina superficial. Sin embargo, aunque es innegable la riqueza del material reunido en su obra —lo que contribuyó a ganarle no pocos seguidores[21]—, su falta de sentido filológico y la falta de fundamento sólido de muchas de sus ideas le acarrearon las severas críticas de numerosos orientalistas, como A. Rahlfs y Th. Nöldeke. Resulta elocuente que los dos volúmenes que deberían haber seguido a su obra de 1889 nunca llegaran a ser publicados, aunque todavía en 1903 anunciaba su aparición como inminente. Los descubrimientos que tendrían lugar a comienzos del siglo XX parecen haberle descorazonado

19. Cf. Flügel 1862.

20. La más relevante es el primer volumen de una proyectada serie de tres; cf. Kessler 1889.

21. Entre ellos, el historiador del cristianismo Adolf von Harnack. En el siglo XX, la teoría de la dependencia del maniqueísmo con respecto a la religión babilonia fue sostenida por G. P. Wetter; cf. Wetter 1915.

definitivamente, y haber puesto radicalmente en cuestión la aproximación panbabilonista.

§90. *La renovación del siglo XX: las fuentes*. Mientras que hasta este momento el conocimiento del maniqueísmo dependía enteramente de los relatos polémicos o de fuentes indirectas, el siglo XX ha producido una genuina renovación en el estudio del maniqueísmo gracias al descubrimiento casi constante, en lugares tan alejados como Asia central y África del norte, de escritos maniqueos originales. La importancia y diversidad de las nuevas fuentes se deduce igualmente de los idiomas en que fueron escritas: latín, griego, dialectos coptos, chino, uigur (paleoturco), siríaco y varias lenguas iranias.

Los primeros descubrimientos tuvieron lugar en Asia central. A finales del siglo XIX, después de que algunas personas que habían viajado por la región de Turfán hubieran llamado la atención sobre la abundancia de manuscritos que podían encontrarse en la zona, comenzaron las excavaciones metódicas. Entre 1893 y 1902 partieron de San Petersburgo varias misiones rusas[22]. Entre 1902 y 1914 cuatro expediciones arqueológicas alemanas dirigidas por los orientalistas A. Grünwedel y Albert von Le Coq[23] trabajaron en la zona de Turfán, en el Turkestán chino. Además de centros budistas y nestorianos, excavaron sedes maniqueas en Turfán, Bäzäklik, Tuyoq y en el emplazamiento de la antigua Kocho, hallando numerosos fragmentos, manuscritos y también algunas pinturas murales[24]. Los textos estaban redactados en lenguas iranias (principalmente persa medio, parto y sogdiano) y en uigur. Aunque compuestos en época medieval, parecen contener copias de escrituras maniqueas muy antiguas. De hecho, la información proporcionada por an-Nadīm sobre los escritos maniqueos permitió identificar ya entre 1903 y 1904 muchos fragmentos de una obra de Mani, el *Šābuhragān*. Además de obras de Mani, también había composiciones poéticas para uso litúrgico, sermones, parábolas y cartas.

El éxito de las expediciones alemanas incitó a franceses e ingleses[25]. Al este de Turfán, en Dunhuang —donde se halla el emplazamiento co-

22. Algunos de los textos iranios fueron publicados por C. Salemann entre 1907 y 1912. Los textos turcos fueron publicados por W. Radloff.

23. La primera se hizo de 1902 a 1903 en nombre de la Academia de Ciencias de Munich, y fue dirigida por Grünwedel. La segunda, de 1904 a 1905 en nombre de la Academia de Ciencias de Berlín, fue dirigida por Von Le Coq. La tercera, de 1905 a 1907, fue dirigida por Grünwedel con la colaboración de Von Le Coq.

24. Aunque, lamentablemente, las inundaciones y el celo destructivo de invasores musulmanes habían destruido muchos textos o los habían reducido a fragmentos. F. W. K. Müller editó algunos de estos textos. Von Le Coq (1923) publicó no sólo fragmentos turcos, sino también algunas pinturas maniqueas.

25. En 1908 hubo también una misión japonesa dirigida por Zuicho Tachibana.

nocido como las grutas de los «Mil Budas»—, en 1900 un monje taoísta había descubierto, en un nicho camuflado tras la pared de una de las grutas, una biblioteca ocultada en época medieval[26]. En 1906, el explorador inglés M. Aurel Stein viajó a Dunhuang y adquirió varios miles de manuscritos, que llevó al British Museum. En 1908, el francés Paul Pelliot, comisionado por el gobierno francés para una misión científica en Asia central, fue a visitar el nicho y obtuvo un importante fondo maniqueo en lengua china —compuesto de obras como el *Compendio de la enseñanza de Mani, el Buda de Luz*; la obra conocida como *Tratado maniqueo chino*, o un rollo de himnos—, que llevó a la Biblioteca nacional de París (el resto de los manuscritos de la gruta fueron transportados a Pekín). En Dunhuang también se hallaron textos maniqueos en turco. Aunque sólo se ha editado una parte de todos estos textos[27], los descubrimientos combinados de Turfán y Dunhuang han supuesto un poderoso revulsivo en el estudio del maniqueísmo.

Sin embargo, los hallazgos prosiguieron, esta vez en África. En 1918 ya fue descubierto al sudoeste de Tebessa (Argelia) un fragmentario manuscrito latino, datable en el siglo IV. Lo más importante, empero, estaba por llegar. A partir de 1929, aparecieron en el mercado anticuario de El Cairo numerosas obras maniqueas escritas en lengua copta, procedentes al parecer de Medinet Madi, al sudoeste del oasis de El Fayum[28]. Estas obras son: los *Kephalaia*, las *Homilías* y el *Salterio*[29], así como varias otras obras que desaparecieron —quizás destruidas— durante las vicisitudes de la Segunda Guerra Mundial. La importancia de estos textos para el conocimiento de la doctrina y la piedad maniqueas no podría ser exagerada[30]. Otro descubrimiento capital se produjo algunas décadas

26. El nicho había sido sellado en 1035, quizás para preservar las obras de los merodeadores tanguts.

27. A los problemas debidos al estado de los fragmentos hay que sumar en algunos casos el hecho de que algunas de las lenguas (sogdiano y tocario) eran desconocidas, así como las dificultades y tragedias derivadas de la Segunda Guerra Mundial. Sólo esporádicamente en los años cincuenta y sesenta se retomó el trabajo sobre los textos.

28. Sobre las circunstancias del descubrimiento y la identificación de los manuscritos, cf. Schmidt y Polotsky 1933.

29. La visión comercial de los anticuarios egipcios condujo a la división de los fondos, que fueron adquiridos por el coleccionista inglés Chester Beatty y por el historiador berlinés Carl Schmidt. Así se constituyeron dos colecciones separadas, una adquirida por la Academia de Berlín —que comprende sobre todo los *Kephalaia*—, la otra —a la que pertenecen las *Homilías* y el *Salterio*— constituyen la «colección Chester Beatty», antes en Londres y ahora en Dublín.

30. Cf. Introducción, pp. 22-23. Tampoco podría serlo la obra pionera de edición de los textos del estudioso alemán de origen judío Hans Jacob Polotsky, quien con el triunfo del nacionalsocialismo se vio obligado (como también se vería Hans Jonas) a huir de Alemania y a refugiarse en Israel. Los avatares de la Segunda Guerra Mundial segaron la joven vida de C. R. C. Allberry, un brillante filólogo clásico y coptista de Cambridge, a quien se debe la edición de una parte de los Salmos maniqueos.

más tarde, cuando en 1969 la universidad de Colonia adquirió el códice de proveniencia egipcia conocido como *Códice Maniqueo de Colonia*, cuyo minúsculo tamaño es inversamente proporcional a su importancia.

Los últimos hallazgos se han producido muy recientemente. A partir de 1991, una misión arqueológica australiana iniciada en 1985 ha encontrado en Egipto, en el oasis de Dakhleh (la antigua Kellis, correspondiente al actual Ismant el-Kharab, a unos 280 kilómetros al sudoeste de Asiut) muchos textos, en soporte papiráceo y en tablillas de madera, en copto, griego y siríaco, procedentes de una comunidad maniquea activa a lo largo de todo el siglo IV[31]. Entre ellos hay cartas, textos documentales, fragmentos de un *Libro de los Salmos* y algún glosario siríaco-copto. Estas excavaciones en Kellis —que en la actualidad siguen en curso— son tanto más relevantes cuanto que por primera vez los textos han sido obtenidos en una excavación arqueológica sistemática que ha hallado los restos literarios en un entorno material preciso —edificios, monedas, tumbas, cerámica, documentos legales...—, lo que permite comprender mejor el contexto social, económico y cultural en que vivieron los autores de los textos. Kellis ha permitido asomarse a la vida real de individuos maniqueos del siglo IV.

La importancia de las fuentes descubiertas a lo largo del siglo XX es extraordinaria por diversos motivos: por su significación histórica (algunos versan sobre la vida de Mani y el desarrollo misionero de la religión, como ciertos fragmentos iranios o el Códice de Colonia), doctrinal (hallazgos de partes de obras de Mani como el *Šābuhragān*; tratados de Medinet Madi desconocidos anteriormente, como los *Kephalaia* o las *Homilías*), litúrgica y literaria (como los *Salmos* de Medinet Madi o Kellis), sociológica (documentos y epistolario privado de Kellis) e incluso lingüística (hallazgo de glosarios siríaco-coptos). Procedan de los siglos IV y V —casos de Kellis y Medinet Madi— o sean traducciones efectuadas en época medieval (siglos VI-XII, como en el caso de los textos orientales), estos escritos conservan a menudo tradiciones antiguas que se remontan a los primeros tiempos del maniqueísmo, y en algunos casos verosímilmente incluso al propio Mani. Si bien algunos de los textos encontrados en Egipto se perdieron o destruyeron, y la mayor parte de los manuscritos conservados son incompletos y fragmentarios, la gran cantidad de hallazgos ha enriquecido extraordinariamente el conocimiento del cáracter y desarrollo de la religión maniquea y puesto de relieve el alcance de su expansión y área de influencia.

31. La ocupación maniquea del lugar arranca del período posterior a la persecución del maniqueísmo en tiempos de Diocleciano, y parece haberse mantenido hasta finales del siglo IV. La población fue abandonada hacia el año 400, probablemente por desecación de los acuíferos.

§91. *La renovación del siglo XX: los estudios*. La consideración del maniqueísmo como una religión universal de considerable complejidad, a la luz del notable incremento de fuentes originales, puede contribuir a explicar el hecho de que a lo largo del último siglo muchos especialistas en ámbitos muy diversos hayan dedicado sus esfuerzos a su comprensión, produciendo un efecto acumulativo que ha permitido obtener una imagen cada vez más precisa de esta religión.

Un procedimiento favorito de los heresiólogos para neutralizar la peligrosidad de Mani como rival religioso había sido desacreditarle argumentando *ad hominem*; sin embargo, las fuentes orientales contenían una visión muy diferente y positiva de su personalidad. Mucho antes de la aparición del *Codex Manichaicus Coloniensis*, se debe a W. B. Henning la publicación de muchos fragmentos iranios entre los cuales había varios de contenido (auto)biográfico, que permitieron lograr un conocimiento más preciso v. gr. de las fechas de la vida de Mani, de las circunstancias de su muerte o de su propia autocomprensión como creador religioso[32].

A diferencia de lo que podría haberse esperado, los fragmentos iranios del *Šābuhragān* mostraron que Mani tenía —y en una obra dirigida a un monarca zoroastriano— una concepción escatológica de cuño neotestamentario; y en las fuentes orientales la figura de Jesús posee también una presencia conspicua. En las primeras décadas del siglo XX estos datos permitieron a varios estudiosos aquilatar la importancia del componente cristiano en el maniqueísmo. Prosper Alfaric escribió una obra en dos volúmenes, *Les Écritures manichéennes*, que exponía todas las fuentes disponibles y que durante mucho tiempo fue de consulta obligada para cualquier investigador; en ella considera a Mani una suerte de gnóstico que ha experimentado en especial las influencias de Bardesanes y de Marción[33]. Una visión parecida se halla en la obra de F. C. Burkitt, que en su clásico *The Religion of the Manichees* hizo reiteradamente hincapié en la importancia del componente cristiano heterodoxo en la obra de Mani[34]. La tesis de la posición central de la figura de Jesús en la religión de Mani fue, casi simultáneamente, mantenida en una obra conjunta del sinólogo E. Waldschmidt y del iranista W. Lentz[35].

La importancia del componente cristiano en el pensamiento de Mani fue aceptada por H. H. Schaeder, el discípulo —y luego adversario— de

32. Cf. Andreas y Henning 1932, 1933, 1934.

33. Alfaric 1918, I, p. 16. La constelación Bardesanes - Marción - Mani había sido puesta ya de manifiesto por Efrén.

34. El erudito británico afirmaba que su objetivo principal era «sugerir que el elemento cristiano en la religión de los maniqueos es mayor y más fundamental de lo que los estudiosos de la pasada generación se inclinaban a conceder» (Burkitt 1925, p. V).

35. Cf. Waldschmidt y Lentz 1926.

Richard Reitzenstein[36]. Sin embargo, Schaeder consideró la exposición del maniqueísmo efectuada por Alejandro de Licópolis como la forma original (*Urform*) del núcleo del «sistema» de Mani e intentó probar que éste fue una suerte de especulación filosófica helenística[37] que contenía una interpretación unitaria de la realidad y una gnosis, susceptible de ser expresada en una forma de pensamiento racional; con el objeto de comunicarlo, el propio Mani lo habría revestido luego de materiales mitológicos iranios y cristianos. Aunque Schaeder parece haber exagerado la racionalidad de la doctrina maniquea —que fue ante todo un mensaje religioso[38]— tiene el mérito de haber subrayado la autonomía de la posición de Mani, a quien no puede verse como un mero reformador de la religión irania o de la cristiana. A la posición de Schaeder se opuso R. Reitzenstein, quien consideró el testimonio de Alejandro de Licópolis una noticia de segunda o tercera mano, basada en una fuente sesgada por el neoplatonismo de su autor, y por tanto apenas útil para la reconstitución del maniqueísmo original; por su parte, Reitzenstein caracterizó el maniqueísmo como una forma irania de la gnosis.

Los filólogos (helenistas, coptistas, iranistas) y los representantes de la *Religionsgeschichtliche Schule* como Franz Cumont o Richard Reitzenstein no fueron los únicos en realizar contribuciones al estudio del maniqueísmo en la primera mitad del siglo XX. También exegetas bíblicos como Günther Bornkamm[39] y filósofos como Hans Jonas escribieron obras en las que pusieron de relieve la importancia de la literatura apócrifa cristiana o la impronta gnóstica en la concepción maniquea[40]. El gran historiador francés de las religiones Henri-Charles Puech presentó en 1949 la vida y la doctrina del profeta babilonio basándose en toda la documentación disponible[41], subrayando el carácter mítico de su posición y enfatizando que el maniqueísmo constituía un fenómeno gnóstico de fisonomía muy definida.

En la segunda mitad del siglo XX, diversos estudios han puesto de relieve el carácter idiosincrásico del maniqueísmo, si bien los autores discrepan respecto al peso relativo de los elementos cristianos y zoroas-

36. Obsérvese que también otros significados miembros de la *Religionsgeschichtliche Schule* («Escuela de Historia de las Religiones») como Wilhelm Bousset y Franz Cumont dirigieron su atención al maniqueísmo.

37. Schaeder 1927, pp. 109-127.

38. Por lo demás, la exposición de Alejandro no está libre de elementos mitológicos, y en numerosos puntos sólo es comprensible a la luz de los relatos míticos más desarrollados.

39. Cf. Bornkamm 1933.

40. Cf. Jonas 1934; Id. 1954. Este autor criticó la posición de Schaeder, señalando que el conocimiento, en las corrientes gnósticas y el maniqueísmo, tiene una meta diferente y una función distinta que en la filosofía.

41. Cf. Puech 1957 (orig. 1949). Una recopilación de importantes artículos es también Puech 1979.

trianos en la configuración de la religión de Mani (pues parece haberse logrado un cierto consenso respecto a que, en la génesis de ésta, los elementos budistas —y posiblemente jainistas— han desempeñado un papel relativamente menor)[42]. Siguiendo la estela de Burkitt, Alexander Böhlig ha hecho hincapié, en distintos trabajos publicados a lo largo de varias décadas, en la importancia de los elementos cristianos en el maniqueísmo[43], postulando que algunas ideas cristianas fundamentales han servido para estructurar, total o parcialmente, el mito maniqueo[44]. Una monografía de Eugen Rose ha mostrado que en la religión de Mani la cristología ocupa desde el principio un lugar determinante[45]. Otros autores han analizado más explícitamente la huella dejada en Mani por Bardesanes y Marción[46], así como el influjo en Mani de los Hechos apócrifos de los apóstoles, y en particular de los *Acta Thomae*[47].

La interpretación del maniqueísmo en clave iranista propuesta entre otros por R. Reitzenstein (y, correlativamente, la tesis del carácter secundario de los elementos cristianos) no ha dejado de encontrar defensores a lo largo del siglo XX. Así, por ejemplo, el historiador sueco de las religiones G. Widengren ha argumentado repetidamente que todas las características mitológicas básicas de la cosmogonía maniquea están en consonancia con las del zurvanismo, una modalidad zoroastriana que Mani se habría limitado a reformar[48]. De todos modos, y aunque es prematuro hablar de un consenso en este punto, parece observarse la tendencia a una cautela cada vez mayor a la hora de postular una sola tradición como matriz de las concepciones religiosas del profeta babilonio: la complejidad del maniqueísmo obliga a reconocer la presencia de elementos diversos en la propia génesis de este fenómeno, en especial procedentes del zoroastrismo y del (muy heteróclito) cristianismo preniceno[49].

42. Dos monografías merecen mención especial: Klíma 1962 (que concede particular atención a las circunstancias socioeconómicas en las que surge el maniqueísmo) y Ort 1967 (que examina la personalidad religiosa de Mani).

43. Cf. Böhlig 1960. Este texto había sido pronunciado como conferencia en 1957 en Marburgo, y años después fue incluido como un capítulo de libro (cf. Böhlig 1968, pp. 202-221).

44. Böhlig 1983; cf. Böhlig 1989; Böhlig y Markschies 1994, pp. 265-282, esp. 270-271.

45. Cf. Rose 1979. Presentada como disertación en 1937 en Marburgo, esta monografía no pudo ver la luz hasta 1979, cuando fueron añadidos algunos complementos bibliográficos.

46. Cf. Drijvers 1966 y 1974; Aland 1975; Pedersen 1993; Bianchi, en Sfameni-Gasparro 1998, pp. 7-11.

47. Kaestli 1977; Tardieu $^{2}$1997, pp. 40ss; Poirier 1998. Para un *status quaestionis* de la investigación sobre los elementos cristianos en el maniqueísmo, cf. Bermejo 2007b.

48. Cf. v. gr. Widengren 1961, pp. 48-76; Id. 1977, pp. 300, 315; Gnoli 1985, esp. pp. 74-75.

49. Ésta es, por ejemplo, la posición de un iranista tan competente como Werner Sundermann. Aun sosteniendo que la estructura dualista del sistema maniqueo proviene

Otro aspecto que las fuentes descubiertas han incitado a elucidar es la diversidad de modalidades con las que el maniqueísmo se adaptó a los distintos medios lingüísticos, culturales y religiosos en los que se expandió. Las técnicas mediante las que los misioneros maniqueos transmitieron, tradujeron y/o transformaron su religión en su contacto con lenguas y culturas tan diversas como el Egipto grecocopto o la China confuciano-budista-taoísta han sido, comprensiblemente, examinadas a partir de la segunda mitad del siglo XX, gracias a la dedicación de competentes coptistas, iranistas, indólogos y sinólogos al estudio de la religión de Mani. Ello ha permitido comprender con mayor acuidad el grado de sincretismo de esta religión, tanto en su concepción originaria como en el curso de su desarrollo histórico[50].

§92. *Perspectivas actuales*. El hecho de que en la segunda mitad del siglo XX hayan dedicado sus esfuerzos a la comprensión del maniqueísmo historiadores de las religiones de la talla de Henri-Charles Puech, Geo Widengren, Ugo Bianchi, Gilles Quispel o Kurt Rudolph, helenistas como Reinhold Merkelbach y eruditos iranistas como Mary Boyce o Werner Sundermann contribuye a explicar hasta qué punto han llegado a consolidarse en la actualidad los estudios maniqueos, que en los últimos años han recibido todavía un nuevo acicate con los descubrimientos de Kellis —tanto más intenso, cuanto que no cabe descartar que las arenas de los desiertos deparen todavía en el siglo XXI algunas venturosas sorpresas—.

El renovado interés por el fenómeno maniqueo ha hallado su reflejo en las últimas décadas en iniciativas de cooperación científica, como asociaciones, seminarios y simposios. Ya en 1984 se había celebrado en Italia un simposio internacional dedicado específicamente al *Codex Manichaicus Coloniensis*, pero es a partir de 1987 (Lund, Suecia) cuando se han empezado a celebrar congresos internacionales sobre maniqueísmo, que desde el congreso de Bonn de 1989 tienen lugar cada cuatro años. El último congreso internacional se celebró en Oxford en 2005, y está previsto que el próximo tenga lugar en Dublín en 2009.

En 1988 comenzó la publicación de una revista específicamente dedicada al maniqueísmo, la *Manichaean Studies Newsletter*, aún en curso; esta revista, además de contener ocasionalmente artículos, es también un boletín informativo sobre las publicaciones más recientes, proyec-

—en ausencia de paralelos gnósticos más precisos— de una influencia zoroastriana, este estudioso admite sin embargo considerables influencias cristianas; cf. Sundermann, en Cirillo y Van Tongerloo (eds.) 1997, pp. 343-360, esp. 357ss. Cf. Skjaervø 1995; Gnoli 2006, pp. xixss, xxixss.

50. Como ejemplos de este enfoque, cf. v. gr. Bryder 1985; Klimkeit 1977; Id. 1986; Heuser y Klimkeit 1998.

tos de investigación y congresos. En 1989 se fundó la *International Association of Manichaean Studies* (IAMS), que tuvo como su primer presidente a Kurt Rudolph; la asociación cuenta actualmente con unos doscientos miembros —entre personas e instituciones académicas— de todo el mundo. Además, en los años noventa se creó un «Seminario de estudios maniqueos» en el seno de la *Society of Biblical Literature*.

La creciente colaboración entre los estudiosos ha dado lugar a una importante iniciativa editorial, el *Corpus Fontium Manichaeorum*, que tiene como objetivo la preparación de ediciones críticas de las fuentes. El CFM tiene las siguientes secciones: Series Graeca, Series Latina, Series Coptica, Series Sinica, Series Syriaca, Series Iranica, Series Archaeologica et Iconographica, y *Subsidia* (obras complementarias, en la que se ha publicado una *Bibliographia Manichaica* y el *Dictionary of Manichaean Texts*, en varios volúmenes).

El progreso realizado en las últimas décadas en la investigación sobre el maniqueísmo es, pues, evidente. Este ámbito de estudio constituye uno de los más prometedores en la historia de las religiones, y de hecho se asiste en la actualidad a una verdadera eclosión de trabajos, que está posibilitando la obtención de una imagen cada vez más completa y fiable de este fenómeno religioso[51]. A comienzos del siglo XXI, la elucidación de los distintos aspectos del maniqueísmo es una tarea cuya complejidad está ya indicada tanto por la extraordinaria diversidad lingüística de las fuentes como por su naturaleza a menudo fragmentaria, pero la misma dificultad de la empresa entraña también un fascinante desafío para las nuevas generaciones de estudiosos.

51. Baste señalar algunos de los más relevantes, todos ellos en forma de libro: BeDuhn 2000; Colditz 2000; Guláczsi 2001; Tremblay 2001; Mirecki y BeDuhn (eds.) 2001; Van Oort *et al.* (eds.) 2001; Franzmann 2003; Pedersen 2004; Guláczsi 2005; Scopello 2005; Van Tongerloo (ed.) 2005.

# Apéndice I

## ESQUEMA DEL PANTEÓN

Padre de la Grandeza

[*Elementos*]
Brisa, Viento, Luz, Agua, Fuego

[*Propiedades o «moradas»*]
Intelecto, Pensamiento, Discernimiento, Intención, Razonamiento

[*Primera serie de evocaciones*]

Madre de los Vivientes

Hombre Primordial

Los cinco «hijos» del Hombre Primordial:
Brisa, Viento, Luz, Agua, Fuego

[*Segunda serie de evocaciones*]

Amado de las Luces

Gran Arquitecto

Espíritu Viviente

Los cinco hijos del Espíritu Viviente:
Ornamento del esplendor, Gran Rey de honor, Adamas-Luz, Rey de la gloria, Portador

Llamada y Respuesta

[*Tercera serie de evocaciones*]

Tercer Enviado

Columna de Gloria (Hombre Perfecto)

Jesús Esplendor

Virgen de Luz

Intelecto Luz

Apóstol de Luz

# Apéndice II

# ELEMENTOS DE PROSOPOGRAFÍA

A pesar de que el maniqueísmo ha tenido una larga historia, nos han llegado datos muy exiguos sobre maniqueos de carne y hueso: con la excepción del propio Mani, de Agustín de Hipona y unos pocos más, apenas tenemos datos seguros. La elemental prosopografía subsiguiente no es sino un intento de recuperar algo de la concreción humana de este fenómeno religioso. Se puede comprobar con facilidad que sobre el norte de África se tiene una documentación incomparablemente mayor que la que se posee sobre cualquier otra zona en la que se implantó el maniqueísmo. A este elenco debe añadirse, al menos, la lista de nombres ofrecida por an-Nadīm (*Fihrist*, pp. 77-79 Flügel; pp. 803-804 Dodge: texto 2.3.1).

Abiesus: Maestro maniqueo, probablemente del siglo IV. Es mencionado en el *Códice Maniqueo de Colonia* como uno de los garantes de las noticias transmitidas. Su nombre podría significar «Jesús es mi padre».

Abizaquías: Es nombrado como acompañante del también maniqueo Adda. Un cierto Abizaquías es nombrado en el fragmento en persa medio M 3 recto como uno de los acompañantes de Mani en su último viaje a la corte de Bahrām I; su nombre parece corresponder al arameo ʻAbezzakyā, que significa «servidor del Puro».

Abū Hilāl ad-Dayhūrī: Maniqueo procedente de África, fue guía de la Iglesia de Babilonia en la segunda mitad del siglo VIII, en la época del califa abasí Abū Ǧaʻfar al-Mansūr (754-775). Bajo su mandato parece haberse puesto fin a la disidencia de Miqlās.

Abū Saʻīd: Fue guía o cabeza principal de la comunidad maniquea en el siglo IX. Parece haber predicho el fin del «tiempo de la mezcla» para el año 1175.

Adda / Adimanto: Discípulo directo de Mani, fue uno de sus grandes misioneros (es citado en diversos fragmentos de Turfán y en el *Tratado maniqueo chino*). Fue enviado *ca.* 261 a Karkā de Bēt Selōk, en Bēt Garmai, pero es conocido sobre todo por haber sido el principal responsable de la difusión del maniqueísmo en el Imperio romano. Parece haber sido un autor prolífico, y una de sus obras, titulada *Módios*, fue criticada por Diodoro de Tarso. Es probable que deba ser identificado con Adimanto, el autor al que Fausto de Milevi consideró el principal maestro después de Mani y contra el que Agustín escribió el *Contra Adimantum Manichaei discipulum*.

Aftonio: Maestro maniqueo que adquirió fama por su elocuencia. Fue desafiado por Aecio, un célebre teólogo arriano, a mantener un debate público en Alejandría. Según fuentes cristianas (Eusebio, *Historia eclesiástica* III 46, 23 - 47, 8), Aftonio fue derrotado en el debate y murió poco después.

Agustín: Nacido en 354, ingresó en la Iglesia maniquea en Cartago, siendo un activo auditor entre 373 y 383, año en que —al parecer decepcionado por su encuentro con Fausto, que no acertó a responder a algunas de sus objeciones y dudas— abandonó el maniqueísmo. Incluso tras este abandono, mantuvo relaciones con maniqueos de Roma, que le proporcionaron hospitalidad y apoyo para la obtención de una cátedra de retórica en Milán. Bautizado en 387, escribió un buen número de obras antimaniqueas, tanto antes como después de su nombramiento como obispo católico de Hipona. Murió en el año 430.

Alipio: Originario del municipio de Tagaste (Numidia) y amigo de Agustín, ingresó en la Iglesia maniquea de Cartago *ca.* 376, atraído por la continencia de sus elegidos. Más tarde la abandonó, estudió leyes en Roma y acompañó a Agustín *ca.* 384 a Milán en su itinerario espiritual, siendo bautizado con él en 387. Tras su regreso a África en 388, se instaló en su patria natal de Tagaste, donde sería nombrado obispo católico en 394. Todavía *ca.* 427-430, en una carta dirigida a Quodvultdeus, Agustín menciona los viajes de Alipio a Italia.

Ammō: Conocido como Mār Ammō, fue uno de los primeros discípulos de Mani y uno de sus misioneros más capaces y exitosos. Dado su dominio de la lengua parta, fue enviado por Mani —acompañado de escribas y un iluminador de libros— para evangelizar las regiones orientales del Imperio sasánida. Parece haber conocido a muchos miembros de la aristocracia parta, lo que facilitó el éxito de sus misiones.

Baraies: Fue una de las figuras importantes de la Iglesia maniquea primitiva (siglos III-IV) y un sobresaliente apologeta. En el CMC figura como el más importante garante. Su nombre podría derivar del apelativo arameo Bar Hayyē, «hijo de la vida». Podría ser el mismo que el Bahraja mencionado en el *Fihrist*.

Bassa: Electa maniquea procedente de Lidia (Asia Menor), que vivió presumiblemente entre el siglo III y el IV, y que de acuerdo con su estado religioso parece haberse convertido en misionera. Su breve epitafio se halló a principios del siglo XX en Salona, Dalmacia.

Cándido: Nombre de uno de los maniqueos denunciados por el auditor Félix, que precisa que era residente en Tipasa, una localidad distante unos veinte kilómetros de la capital de la Mauritania Cesariense.

Cesaria: Nombre de una auditora residente en la Cesarea norteafricana o en su región. Su nombre consta en una lista de miembros de la Iglesia denunciados por un auditor renegado llamado Félix. Parece haber educado a su hija Lucila en la fe maniquea.

Clemenciano: Electo maniqueo que, con el objeto de disimular su adhesión al maniqueísmo, se hizo pasar por monje arriano. Fue víctima de la persecución ordenada por el rey vándalo Hunerico tras su acceso al trono (*ca.* 477-482), en la que fallecieron numerosos maniqueos.

Constancio: Auditor maniqueo mencionado por Agustín en *Contra Faustum* 5, 5 y en *De moribus manichaeorum* 20. Instruido en las artes liberales y fervoroso practicante de la abstinencia, reunió en su casa de Roma a muchos electi con el objeto de lograr que cumplieran los preceptos, aunque este

proyecto de vida en común fracasó por las reticencias de los propios electi. Más tarde se convirtió a la Gran Iglesia.

Cornelio: Auditor maniqueo en Cartago, en la época en que Agustín era asimismo miembro de la comunidad.

Cresconio: Se ignora de él si era auditor o electo, y tampoco es posible precisar la fecha o su lugar de procedencia, aunque cabe la posibilidad de que fuera contemporáneo de Agustín. Cuanto se sabe de él es que abjuró del maniqueísmo.

Eucaristo: Electo que tenía a su cargo la dirección espiritual de una comunidad maniquea en Cesarea, a la que pertenecían también las maniqueas María y Lampadia. Fue denunciado por Félix, junto a otro grupo de correligionarios.

Eusebia: Electa que formaba parte de un grupo de miembros de la comunidad maniquea de Cartago que fue detenido con ocasión de una operación ordenada *ca.* 421 por el tribuno (católico) Urso, quien manifestó su celo religioso no sólo persiguiendo a los maniqueos sino también haciendo arrasar santuarios paganos. Se sabe que, al igual que sus compañeros, Eusebia fue interrogada ante un tribunal compuesto de obispos, entre los que se encontraba Agustín de Hipona. Se desconoce su suerte tras el interrogatorio.

Fausto: Nació hacia 340 en Milevi de Numidia, en el seno de una modesta familia pagana. Recibió instrucción literaria, pero no filosófica. Casado y con hijos, abandonó familia y bienes para convertirse al maniqueísmo. Tras alcanzar el grado de electo, se especializó en el estudio de las Escrituras judías. Dotado de elocuencia, era joven aún cuando fue nombrado «obispo» o inspector de comunidades. Residió en Roma, pero a finales de 382 regresó a Cartago, donde entró en contacto con Agustín, todavía auditor maniqueo. En 386 fue exiliado a una isla por Messiano, el procónsul de Cartago, pero recibió la amnistía en 387. Tras su condena, Fausto escribió sus *Capitula*, que conocemos gracias a Agustín, quien habla de él también en las *Confesiones* (V 3, 3; 6, 10-11; 7, 12-13). Se ignora la fecha de su muerte, pero cuando Agustín escribió su *Contra Faustum* (*ca.* 400) ya había dejado de existir.

Félix: Doctor maniqueo, sucedió a Fortunato como cabeza de la comunidad de Hipona. Emplazado por Agustín a un debate público o a abandonar la ciudad, Félix se prestó al debate, que se celebró en la Basilica Pacis de Hipona en presencia de público en diciembre de 404. Al término del debate, Félix firmó una declaración —dictada por Agustín— que anatematizaba a Mani. Es muy probable que esto no constituyera una auténtica abjuración, pues en sus *Retractationes* Agustín —que escribiría también un *Contra Felicem*— no consigna la conversión de Félix a la fe católica.

Félix: Auditor maniqueo procedente de la región de Cesarea, es conocido por haber abjurado de su fe y escrito un documento en que denunciaba a once de sus antiguos correligionarios residentes en Mauritania Cesariense. La delación parece haber tenido lugar hacia el año 420, aunque la fecha no es segura.

Firmo: Auditor maniqueo de Hipona, al que su situación desahogada —desempeñaba el oficio de comerciante e importador— le permitía cumplir ade-

cuadamente con sus deberes como sostén de los electi de la comunidad, a la que concedió importantes sumas de dinero. Abandonó su fe maniquea para abrazar la católica, *ca.* 395-397. Habiendo dejado África, fue más tarde ordenado sacerdote. Se tienen noticias de él hasta *ca.* 418, pero cuando Posidio redacta su biografía de Agustín (*ca.* 430-439) no es capaz de asegurar si Firmo seguía vivo.

Fortunato: Presbítero maniqueo, miembro de la comunidad de Cartago en la época en que también Agustín formaba parte de ella. Desplegó una amplia y exitosa actividad en Hipona, lo que indujo a los católicos (y donatistas) a emplazarle a un debate con Agustín. El debate tuvo lugar a finales de agosto de 392, y tras él Fortunato abandonó Hipona para no volver. Agustín conservó las actas, que le permitieron redactar más tarde su *Contra Fortunatum*.

Gabriab: Nombre de uno de los primeros discípulos de Mani. Es nombrado en los Salmos del Bēma y al menos en un fragmento sogdiano de Turfán (So 18224), donde se habla de sus éxitos misioneros y taumatúrgicos en una ciudad que ha de ser identificada probablemente con la de Erevan, en Armenia.

Heráclides: Dignatario maniqueo que estuvo activo presumiblemente en Egipto en el siglo IV. Un grupo de salmos coptos se ha transmitido bajo su nombre. Podría ser el discípulo de Mani del mismo nombre que aparece citado en algunas fórmulas de abjuración como «comentador» y «exegeta» de los escritos de Mani.

Hispana: Nombre de una maniquea —probablemente perteneciente a la clase de los auditores— de la región de Cesarea. Fue una de las personas denunciadas por el ex auditor Félix, que la nombra como habitante de Hipona.

Honorato: De familia pagana, era amigo de Agustín, que admiraba su inteligencia y su personalidad. A instancia suya, Honorato se hizo maniqueo *ca.* 375, atraído por las pretensiones de racionalidad de este pensamiento. Con el objeto de atraerle a la fe católica, Agustín escribió el *De utilitate credendi* tras ser nombrado sacerdote, *ca.* 391, pero no hay razones para pensar que su intento se viera coronado por el éxito. No se sabe si este Honorato es el mismo que el destinatario del *De gratia testamenti novi ad Honoratum*, escrito por Agustín para un individuo que no había sido bautizado.

Inneo (Innaios): Nombre de uno de los primeros seguidores de Mani. Éste le envió a la India, junto a un tal Pattik, a continuar la obra misionera comenzada por él. Tras la muerte de Mani, su sucesor como cabeza de la Iglesia maniquea fue Sisinio, y tras su muerte como mártir durante el reinado de Bahrām II (*ca.* 291-292), Inneo le sucedió. En el CMC se cita a un Inneo como uno de los garantes de las tradiciones allí recogidas, aunque no es seguro que ambos sean la misma persona.

Julia: Electa maniquea procedente de Antioquía del Orontes, *ca.* 397 visitó con propósitos misioneros, acompañada de otros maniqueos, la ciudad de Gaza (Palestina). Allí tuvo una disputa con Porfirio, el obispo cristiano de la ciudad. La misma fuente que nos ha transmitido esta noticia (Marco el Diácono, *Vida de Porfirio*) narra también otra, un tanto sospechosa de inquietante apologética: tras la disputa con el eclesiástico, Julia habría muerto de manera súbita.

Kustai: Uno de los discípulos de Mani, que según fuentes maniqueas en persa medio (M 3 recto) acompañó a éste en su último viaje, la audiencia ante Bahrām I. Es conocido como autor de homilías y cartas, y parece ser el autor de la obra apocalíptica «El sermón de la gran guerra», contenido en Hom 7, 8 - 42, 8. El apelativo que recibe en el CMC, «hijo del Tesoro de la Vida», podría apuntar a una relación especialmente cercana de este discípulo con el fundador, o bien a la especial significación que el escrito de Mani tuvo en su conversión.

Lampadia: Auditora de una comunidad maniquea de Cesarea a la que pertenecían también Eucaristo y María, y que fue denunciada por Félix. Estaba casada con un banquero llamado Mercurio.

Lucila: Otra de las maniqueas pertenecientes al grupo de Cesarea denunciado por Félix. Lucila era hija de la auditora Cesaria, pero ignoramos si ella misma pertenecía al grado de los auditores o al de las electae.

Macario: Auditor maniqueo del siglo IV, residente en Kellis (Egipto). Su carácter de auditor se deduce del hecho de que tenía al menos un hijo, Mateo, a quien escribe recomendándole la lectura de varias obras para su edificación espiritual. Al igual que el resto de los miembros de la comunidad de Kellis, Macario era por lo menos bilingüe.

Margarita: Joven maniquea detenida en Cartago junto con Eusebia y otros en la operación dirigida *ca.* 421 por el tribuno Urso. Margarita tenía entonces menos de doce años, por lo que es probable que hubiera sido confiada al cuidado de algún grupo de electi o electae para ser acaso formada como «elegida». Presentada e interrogada ante un tribunal compuesto de obispos (entre otros, Agustín), la niña denunció supuestas prácticas infamantes efectuadas por la comunidad.

María: Auditora de la región de Cesarea, cuyo nombre figura también en la lista de maniqueos denunciados por Félix.

Menoch: El obispo pelagiano Julián de Eclana ha transmitido una carta atribuida a Mani, la *Epístola a Menoch*. Por su parte, en la lista de títulos de cartas de Mani, an-Nadīm se refiere en tres ocasiones a una tal «Maynaq». Si Maynaq y Menoch son equivalentes, entonces Menoch pudo ser una mujer persa, probablemente maniquea, destinataria de algunas cartas de Mani.

Mihr: Guía de la comunidad maniquea del siglo VIII. Según an-Nadīm, fue acusado de laxismo por haber aceptado presentes de algún gobernante. En su época tuvo lugar una escisión temporal en la comunidad por motivos disciplinares.

Miqlās: Nombre del maniqueo que parece haber encabezado la escisión en tiempos de Mihr. Parece que esta división tuvo que ver no con discrepancias doctrinales, sino con cuestiones relativas a la praxis, quizás con la concepción de los ayunos.

Nebridio: Amigo íntimo e interlocutor epistolar de Agustín, originario de Cartago. Ingresó como auditor en la comunidad maniquea en la misma época que Agustín, directamente desde el paganismo. Sus objeciones contra la concepción maniquea de la relación entre los dos principios («el argumento de Nebridio», concerniente a la incorruptibilidad divina) impresionaron a sus oyentes, y serían utilizadas más tarde por el Hiponate. Nebridio aban-

donó el maniqueísmo y fue bautizado en la Iglesia católica *ca.* 387. Murió antes de que Agustín —que le calificó como *quaestionum difficillimarum scrutator acerrimus*— escribiese las *Confesiones* (*ca.* 397-400), quizás incluso antes de que Agustín fuera ordenado sacerdote en 391.

Nūhzādag: Seguidor de Mani, le sirvió como intérprete en la corte de Bahrām I, en la (última) visita que Mani efectuó a la corte. Es el presunto autor del fragmento M 3.

Pappo: Mencionado por Alejandro de Licópolis, junto con Tomás, como introductor del maniqueísmo en Egipto. Podría tener que ser identificado con un cierto Paapis nombrado en algunas fórmulas de abjuración, así como con el Fafi mencionado en el *Fihrist* de an-Nadīm en relación con una epístola de Mani.

Pattik: Padre de Mani, que según las fuentes acompañó a su hijo cuando abandonó a los bautistas. El nombre «Pattik» aparece en distintas fuentes maniqueas y antimaniqueas, sin que sea posible determinar en qué medida coincide la identidad de los diversos referentes. Así, algunas fuentes hablan de Pattik el maestro, enviado como misionero al Imperio romano junto con Adda. Otras, de un presbítero de nombre Pattik. En el *Fihrist*, an-Nadīm nombra a un tal Futtuk como receptor de una carta de Mani.

Paulo: Originario de Hipona, era miembro de la comunidad maniquea de Cesarea o de su región que fue denunciada por Félix. La hermana de Paulo —cuyo nombre no se ha conservado— formaba también parte de la misma comunidad. Se ignora si los hermanos pertenecían a los auditores o a los electi.

Romaniano: Ciudadano de Tagaste renombrado por su riqueza. Fue amigo y bienhechor de Agustín, a quien confió la educación de sus hijos en Tagaste y luego en Cartago. Animado por Agustín, ingresó en el maniqueísmo *ca.* 373 en calidad de auditor, lo que le permitió continuar su vida familiar y profesional. Ambos siguieron manteniendo buenas relaciones cuando aquél abandonó la fe maniquea. Hacia el año 390, y dado que Romaniano seguía siendo maniqueo, Agustín compuso el *De vera religione* con el objeto de convertir a su amigo al catolicismo, pero nada indica que tuviera éxito.

Salmeo (Salmaios): Mencionado en el CMC y en fuentes coptas (v. gr. Salt 34, 12) y heresiológicas, fue uno de los primeros discípulos de Mani. Su nombre podría ser una forma hipocorística del adjetivo mandeo *šalmānā*, que significa «perfecto». La primera de las Homilías coptas parece ser obra suya.

Secundino: Auditor romano que a comienzos del siglo V escribió una carta a Agustín, conservada por éste, en defensa de la fe maniquea y encaminada —al menos retóricamente— a obtener la retractación del ex maniqueo. La carta revela a un sujeto fervoroso, profundo conocedor de la obra y el periplo vital de Agustín, y versado en la teología maniquea, que maneja con habilidad dialéctica para responder a los ataques recibidos. Agustín respondió a Secundino con una carta que él mismo consideraría en sus *Retractationes* la preferida de entre sus escritos antimaniqueos.

Simeón: Mencionado en el CMC, junto a Abizaquías, como un antiguo miembro de la comunidad elcasaíta a la que Mani había pertenecido. Cuando Mani abandonó su antigua residencia, Simeón le acompañó.

Simpliciano: Procedente de Hipona, es otro de los maniqueos de la región de Cesarea denunciados por Félix. Debió de pertenecer a los auditores, pues el documento de denuncia hace constar que tenía un hijo llamado Antonino.

Sisinio: Sis, Sisin o Sisinnios, discípulo directo de Mani y sucesor de éste a la cabeza de la Iglesia maniquea, en la que permaneció durante al menos una década. Murió mártir bajo la persecución del sasánida Bahrām II *ca.* 291-292.

Teodosio: Es mencionado por Agustín en una carta (Epístola 222) dirigida en 428 al diácono Quodvultdeus de Cartago. Por ella sabemos que Teodosio era un maniqueo que había abjurado y denunciado a muchos de sus antiguos correligionarios. Nada más se sabe de él.

Timoteo: Es nombrado en el CMC como uno de los garantes de las noticias contenidas en el escrito, pero este maniqueo de nombre griego no es conocido por otras fuentes. Sus textos versan principalmente sobre la Iglesia de Mani, y conoce bien los escritos de la tradición cristiana. Podría ser el mismo que el redactor de un comentario al *Libro de los misterios* de Mani.

Tomás: Varias fuentes nombran a un cierto Tomás como el introductor, junto con Pappo, del maniqueísmo en Egipto. Cabe la posibilidad de que este mismo Tomás haya sido el autor de los «Salmos de Tomás».

Viator: Uno de los maniqueos detenidos en Cartago en 428, a resultas de la denuncia efectuada por Teodosio. Estaba bien informado sobre los diversos grupos existentes en su comunidad (se refiere a los *catharistae* y a los *mattarii*, sobre los cuales habla Agustín en *Contra Faustum* 5, 5 y *De haeresibus* 46, 10), y parece haber sido el único de los detenidos en erigirse en defensor de la comunidad frente a las acusaciones de los eclesiásticos católicos. Ello hace pensar que era un electo, y que quizás incluso ocupaba algún cargo importante en la comunidad de Cartago.

Victorino: Conocido por una carta de Agustín (Epístola 236) al obispo católico Deuterio *ca.* 418, Victorino era un auditor maniqueo —en esta fecha, ya de una cierta edad— que, sin embargo, era al mismo tiempo subdiácono de la iglesia de Malliana (Mauritania Cesariense). Dedicado a difundir por doquier sus creencias, acabó siendo denunciado al obispo de Hipona, que le convocó e interrogó. Victorino confesó y solicitó ser readmitido en la Iglesia católica, pero fue expulsado de Hipona por orden de Agustín, que escribió a Deuterio recomendándole no dar crédito ni conceder la absolución a Victorino mientras éste no revelase los nombres de los maniqueos que conocía en la región.

Yazdānbuẖt: Según la noticia de an-Nadīm en el *Fihrist*, fue el responsable de una de las escisiones entre los seguidores de Mani, durante el reinado del califa abasí al-Ma'mūn (siglo IX). Parece haber tenido serios problemas con los teólogos musulmanes, pues según an-Nadīm parece haber necesitado de un salvoconducto del califa en algún encuentro mantenido con éste.

Zādhurmuz (Sād Ohrmezd): Mencionado por an-Nadīm como un maniqueo activo en Babilonia en el siglo VIII. Parece haber sido un individuo rico que renunció a sus bienes para formar parte de los electi.

Zaqueas: Según Epifanio (*Pan* 66, 1, 1), un tal Akouas o Zakouas predicó el maniqueísmo en Eleuterópolis (Palestina). El nombre «Zarouas» se encuentra en una de las fórmulas de abjuración, y podría ser una corrupción del

nombre Akouas. Algunos textos iranios hablan de Mār Zaku, y en el CMC se nombra a un tal «Zaqueas» como uno de los garantes de la información transmitida. Todos estos nombres podrían designar a la misma persona.

Zhang Xisheng: Estudioso maniqueo que vivió en el siglo XIII al sur del estuario del Yangtsé, y que mantuvo una correspondencia con el escritor confuciano Huang Chen, antiguo amigo suyo. La correspondencia está atestiguada en la obra *Ch'ung-shou-kung chi* (*Un informe sobre el templo taoísta de Ch'ung-shou*).

Zurvandad: Es mencionado en algunas fuentes como ayudante de Mār Ammō, el discípulo de Mani responsable de la misión en Partia.

# Apéndice III

# CRONOLOGÍA DE MANI Y EL MANIQUEÍSMO

| | |
|---|---|
| 216 (*ca.*) | Nacimiento de Mani en Mesopotamia, bajo dominio parto. |
| 220 | Ingreso de Mani en la secta bautista de los elcasaítas. |
| 224 | Derrota de Ardābān V, último soberano de la dinastía arsácida, a manos de Ardašir. Inicio de la dinastía sasánida. |
| 240 | Ruptura de Mani con los bautistas y comienzo de su predicación. |
| 240-242 | Viajes de Mani por Irán y Oriente. |
| 243 | Coronación de Šābuhr I. Posible audiencia de Šābuhr a Mani. |
| 260 (*ca.*) | Llegada de los primeros maniqueos a Egipto. |
| 272 | Muerte de Šābuhr, protector de Mani. Acceso al trono de Ohrmizd I. |
| 273 | Acceso al trono de Bahrām I. |
| 276/277 | Encarcelamiento y muerte de Mani en Beth-Lapat. |
| 277-293 | Bajo los sasánidas Bahrām I (muerto en 277) y Bahrām II (277-293), y debido a la influencia del gran sacerdote mazdeo Kirdīr, se desencadenan persecuciones contra los maniqueos. |
| 290 (*ca.*) | Carta pastoral en griego, probablemente del obispo Teonas de Alejandría (Papiro Rylands 469). Primer documento cristiano antimaniqueo. |
| 292 (*ca.*) | Martirio de Sisinio, sucesor de Mani. Sisinio es sucedido por Inneo. |
| 293-302 | Narseh en el trono sasánida. Por intercesión de ʻAmr ibn ʻAdī, rey de Hira, los maniqueos gozan de un período de tolerancia. |
| 295 (*ca.*) | El filósofo neoplatónico Alejandro de Licópolis redacta su *Contra las doctrinas de Mani*, primera refutación sistemática del maniqueísmo. |
| 297 (o 302) | Edicto de Diocleciano contra los maniqueos. |
| 301-302 (*ca.*) | Redacción de los libros I-VIII de la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, que dedica una breve noticia a Mani (VII, 31). |
| 302-309 | Ohrmizd II reina en Irán. Se reanuda la persecución contra los maniqueos. |
| 306 | Nace Efrén de Nísibe (306-373), autor de obras contra Mani, Marción y Bardesanes. |
| 336-337 | Primera mención de Mani entre los escritores de lengua siríaca (en la segunda de las «Demostraciones» de Afraates). |
| 339 (*ca.*) | El obispo Serapión de Thmuis escribe un tratado antimaniqueo. |
| 340 (*ca.*) | Redacción (griega) de los *Acta Archelai*, atribuidos a Hegemonio. |

| | |
|---|---|
| 348 | Cirilo de Jerusalén cita por primera vez los *Acta Archelai* en su *VI Catequesis bautismal*. |
| 360-400 (*ca.*) | Elaboración de los códices maniqueos coptos hallados en Medinet Madi. |
| 364 | El rétor pagano Libanio escribe a su amigo Prisciano, gobernador de Palestina, sobre la difusión del maniqueísmo. |
| 365 (*ca.*) | Versión latina de los *Acta Archelai*. Tito de Bostra compone un tratado contra los maniqueos en cuatro libros. |
| 372 | Edicto del césar Valentiniano I contra los maniqueos de Roma. |
| 373-383 | Período maniqueo de Agustín de Hipona (354-430). |
| 377 (*ca.*) | Epifanio redacta el *Panarion* contra las herejías, cuyo capítulo 66 está dedicado al maniqueísmo. |
| 378 (*ca.*) | Diodoro de Tarso redacta su tratado (perdido) contra los maniqueos, mencionado por Teodoreto y Focio. |
| 381 y 382 | Edictos de Teodosio I contra los maniqueos. |
| 383 | Confrontación de Agustín de Hipona y Fausto de Milevi en Cartago. Alejamiento de Agustín respecto al maniqueísmo. |
| 385 | Ejecución en Tréveris de Prisciliano y sus compañeros, acusados de «maniqueísmo». |
| 386 | Fausto de Milevi y otros maniqueos, condenados al exilio. |
| 388-389 | Agustín redacta el *De moribus manichaeorum*, su primera obra antimaniquea. |
| 389 | Edicto de Valentiniano II contra los maniqueos. Condena al exilio de los maniqueos de Roma. |
| 392 | Debate público, en Hipona, entre Agustín y el presbítero maniqueo Fortunato. |
| 394 | Agustín redacta el *Contra Adimantum*. |
| 397-397 | Agustín redacta el *Contra epistulam fundamenti*. |
| 400-400 | Agustín redacta los 33 libros del *Contra Faustum*. |
| 403 (*ca.*) | El auditor romano Secundino redacta su carta dirigida a Agustín. |
| 404 | Debate público en Hipona entre Agustín y el electo maniqueo Félix. |
| 405 | Medidas antimaniqueas del césar Honorio I. |
| 425 | Medidas antimaniqueas de Valentiniano III: destierro de maniqueos de Roma. |
| 428 | Medidas antimaniqueas de Teodosio II. |
| 443 | Medidas antimaniqueas del papa León Magno. |
| 445 | Valentiniano III renueva todas las medidas antimaniqueas adoptadas por sus predecesores. |
| 450 (*ca.*) | Teodoreto de Ciro escribe su tratado contra las herejías. |
| 490 (*ca.*) | Heracliano de Calcedonia escribe un tratado (no conservado) en veinte libros contra los maniqueos, mencionado por Focio. |
| 492 | El papa Gelasio I, tras descubrir la presencia de maniqueos en Roma, los condena a la deportación y hace quemar sus libros. |
| 518 | Severo de Antioquía pronuncia su homilía (123) contra los maniqueos. |

| | |
|---|---|
| 520 (*ca.*) | El papa Hormisdas somete a tortura a maniqueos y hace quemar sus libros. |
| 527 | Codificación de la legislación antimaniquea por Justino I y Justiniano. |
| 520-530 (*ca.*) | Probable composición de los *Capita VII contra maniqueos* y de las primeras fórmulas de abjuración. |
| 535 (*ca.*) | El filósofo griego Simplicio aborda polémicamente las doctrinas maniqueas en el capítulo 35 de su *Comentario al Manual de Epicteto*. |
| 540 (*ca.*) | Medidas de Justiniano contra los maniqueos de Constantinopla. |
| 580 (*ca.*) | Disidencia de los *dēnāwar* (maniqueos rigoristas) de Transoxiana, que rompen con la Iglesia madre de Babilonia. |
| 595 | El papa Gregorio constata la presencia de maniqueos en Sicilia y África del Norte. |
| 637 | El último soberano sasánida es derrotado por los árabes musulmanes, que se apoderan de Ctesifonte. |
| 675 | Maniqueos sogdianos parten de Samarcanda y atraviesan el Turkestán chino. |
| 676 | Samarcanda es conquistada por los musulmanes. |
| 694 | Presencia de un dignatario maniqueo en la corte de la emperatriz china Wu Zetian (684-704). |
| 710 | Mihr se convierte en guía de la Iglesia maniquea de Babilonia, cargo que desempeñará durante algunas décadas. |
| 712 | Los musulmanes conquistan Sogdiana. |
| 728 | Wasil ibn Ata, fundador del mutazilismo, se dedica a refutar las doctrinas maniqueas en una obra perdida. |
| 730 | Mihr actúa para poner fin al cisma de los *dēnāwar*. |
| 731 | Un obispo maniqueo compone en chino un compendio de las doctrinas y reglas del maniqueísmo, por orden del emperador Xuanzong Li. |
| 732 | Un edicto imperial reconoce a los maniqueos el derecho de practicar su culto en China. |
| 735 | Divergencias en las comunidades maniqueas de Irak, relativas a la observancia en materia de ayunos. Miqlās encabeza una corriente disidente. |
| 760 | Abū Hilāl ad-Dayhūrī, maniqueo procedente de África del norte, se convierte en el nuevo guía de la Iglesia de Babilonia y pone fin a la disidencia de Miqlās. |
| 762 | El *qaghan* o soberano de los uigures se convierte al maniqueísmo, que será adoptado como religión oficial de los uigures hasta 840. |
| 768 | A instancias del soberano uigur, los maniqueos residentes en China reciben la autorización del emperador para construir templos y monasterios. |
| 779-786 | Bajo varios califas abasíes (al-Mahdī, al-Hādī, Hārūn al-Rašīd) tiene lugar la persecución de los maniqueos, acusados de *zandaqa* (heterodoxia). |

| | |
|---|---|
| 791-792 | El obispo nestoriano Teodoro bar Kōnī compone su *Libro de los escolios*, cuyo undécimo y último capítulo contiene un catálogo de herejías que trata también del maniqueísmo. |
| 806 y 817 | Embajadas uigures en la corte imperial de China, acompañadas de delegaciones maniqueas. |
| 815 (*ca.*) | Inscripción trilingüe (chino, paleoturco, sogdiano) de Karabalgasun, que narra la historia de la introducción del maniqueísmo entre los uigures. |
| 820 | El califa abasí Al-Ma'mūn escribe un tratado (no conservado) contra los maniqueos. |
| 840 | Caída del Imperio uigur a mano de los kirguizes. |
| 843- | Proscripción del maniqueísmo en China mediante edicto del emperador Wuzong (840-846) de la dinastía Tang: cierre de monasterios y destrucción de Escrituras. |
| 850 (*ca.*) | Reconstitución del reino uigur en Kocho (oasis de Turfán). |
| 850-851 | Abū 'Īsā al-Warrāq escribe sobre el maniqueísmo. Sus escritos inspirarán a otros autores musulmanes. |
| 932 | Traslado de la residencia del guía de la Iglesia maniquea de Babilonia a Samarcanda. |
| 987-988 | Redacción del *Fihrist* de an-Nadīm, cuyo capítulo IX comienza por una importante sección consagrada al maniqueísmo. |
| 1000 (*ca.*) | Al-Bīrūnī redacta su *Kitāb al-ātār al-baqiyya*. |
| 1035 (*ca.*) | Manuscritos maniqueos son ocultados en una gruta de Dunhuang. |
| 1127-1128 | Aš-Šahrastānī compone su *Kitāb al-milal wa-l-nihal*, que contiene una importante noticia sobre el maniqueísmo. |
| 1166 (*ca.*) | Presentación del Memorial del funcionario chino Lu Yu ante la corte imperial, en el que denuncia el maniqueísmo como un culto subversivo. |
| 1264 (*ca.*) | Correspondencia entre el escritor confuciano Huang Zhen y el maniqueo Zhang Xisheng, en la que éste intenta mostrar la respetabilidad de su religión. |
| 1292 | Marco Polo encuentra un grupo de maniqueos en Zaitun (China sudoriental). |
| 1339 | Donación de una estatua pétrea de Mani, representado como Buda de Luz, al santuario de Huabiao (Fujian). |
| 1370 | Persecución de maniqueos en China por la dinastía Ming, testimoniada en un edicto. |
| 1445 | Inscripción en el patio del santuario de Huabiao dedicada a «Mani, el Buda de Luz». |
| 1600 (*ca.*) | El letrado He Qiao Yuan testimonia la presencia de algunos reductos maniqueos en el sudeste de China. |

# Apéndice IV

# CRONOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN

| | |
|---|---|
| 1578 | Cyriacus Spangenberg compone la primera obra —todavía polémica— dedicada al maniqueísmo en la época moderna: *Historia Manichaeorum, de furiosae et pestiferae huius sectae origine*. |
| 1672 | F. Combefis publica la *editio princeps* del *Contra las doctrinas de Mani*, del neoplatónico Alejandro de Licópolis. |
| 1698 | L. A. Zacagni publica la edición crítica de los *Acta Archelai*. |
| 1699-1700 | *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie*, de Gottfried Arnold: primera obra en que el maniqueísmo es contemplado con cierta empatía. |
| 1734-1739 | *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme* (2 vols.), de Isaac de Beausobre. |
| 1831 | *Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwikelt*, de Ferdinand Christian Baur. |
| 1840 | El orientalista J. von Hammer-Purgstall llama la atención acerca de la importancia de la noticia sobre el maniqueísmo contenida en el *Fihrist* de an-Nadīm. |
| 1842-1846 | W. Cureton publica la edición crítica del *Kitāb al-milal wa-l-nihal* de Aš-Šahrastānī. |
| 1862 | En su estudio *Mani, seine Lehre und seine Schriften*, G. Flügel publica la *editio princeps* del texto árabe consagrado por an-Nadīm al maniqueísmo en el *Fihrist*. |
| 1865 | J. J. Overbeck publica la *editio princeps* del *Discurso a Hypatius* de Efrén el Sirio. |
| 1871-1872 | La edición crítica del *Fihrist* de an-Nadīm, realizada por Flügel, es publicada de manera póstuma por J. Roediger y A. Müller. |
| 1878 | C. E. Sachau publica el *Kitāb al-ātār al-baqiyya* de Al-Bīrūnī. |
| 1889 | K. Kessler (*Mani. Forschungen über die manichäische Religion I*) aboga por una interpretación iranizante del fenómeno maniqueo. |
| 1889-1891 | Hallazgo de los fragmentos de la inscripción trilingüe de Karabalgasun (Mongolia) por las expediciones dirigidas por N. M. Jadrincev, A. Heikel y W. Radloff. |
| 1893-1902 | Parten de San Petersburgo hacia Turfán varias misiones arqueológicas rusas. |
| 1895 | A. Brinkmann publica la edición crítica del *Contra las doctrinas de Mani* de Alejandro de Licópolis. |
| 1898 | H. Pognon publica algunos extractos del *Libro de los escolios* de Teodoro bar Kōnī. |

| | |
|---|---|
| 1900 | Un monje taoísta descubre un nicho tapiado en una cueva de Dunhuang, en el que se conservan numerosas obras maniqueas. |
| 1902-1914 | Cuatro expediciones prusianas bajo la dirección de A. Grünwedel y/o A. von Le Coq descubren en Turfán numerosos textos maniqueos originales. |
| 1904 | F. W. K. Müller publica algunos fragmentos de Turfán; Carl Salemann comienza a publicar fragmentos procedentes de la colección de san Petersburgo. |
| 1905 | A. Stein descubre en Dunhuang importantes manuscritos maniqueos originales. |
| 1906 | Charles Beeson publica la edición crítica de los *Acta Archelai*. Descubrimiento cerca de Split (Dalmacia) del epitafio de una electa maniquea llamada Bassa. |
| 1908 | P. Pelliot descubre en Dunhuang más textos maniqueos; F. Cumont publica su estudio sobre la cosmogonía maniquea según Teodoro bar Kōnī. |
| 1910-1912 | A. Scher publica la edición crítica del *Libro de los escolios* de Teodoro bar Kōnī. |
| 1911-1913 | Publicación del *Tratado maniqueo chino* por E. Chavannes y P. Pelliot. |
| 1912 | C. F. Mitchell publica las obras antimaniqueas de Efrén. |
| 1918 | Descubrimiento en Argelia del *Codex Thevestinus* por Maurice Reygasse, y primera edición por H. Omont. P. Alfaric publica un estudio crítico de toda la documentación maniquea disponible, *Les Écritures manichéennes* (2 vols.). |
| 1923 | A. von Le Coq, *Die buddhistische Spätantike im Mittelasien, vol. 2: Die manichäische Miniaturen*, primera edición importante de fondos de Turfán. |
| 1925 | F. C. Burkitt (*The Religion of the Manichees*) señala la importancia de las influencias cristianas en el maniqueísmo. |
| 1926 | E. Waldschmidt y W. Lentz, «Die Stellung Jesu im Manichäismus». |
| 1927-1931 | Polémica entre H. H. Schaeder (*Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems*) y R. Reitzenstein (*Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*) respecto a la forma original del pensamiento de Mani. |
| 1929- | Aparición en el mercado anticuario de El Cairo de importantes códices maniqueos, presuntamente procedentes de Medinet Madi (oasis de El Fayum). |
| 1932 | A. V. Williams-Jackson, *Researches in Manichaeism* (recoge diversos trabajos publicados desde 1923). |
| 1932-1934 | F. C. Andreas y W. B. Henning publican un buen número de fragmentos iranios, en su serie de artículos «Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan». |
| 1933 | C. Schmidt y H. J. Polotsky publican un importante informe (*Ein Mani-Fund in Ägypten*) sobre los descubrimientos de Egipto. |
| 1934 | Publicación de las *Manichäische Homilien* por H. J. Polotsky y H. Ibscher. |

| | |
|---|---|
| 1938 | Publicación de la primera edición de salmos maniqueos por Charles R. C. Allberry, *A Manichaean Psalm-Book*, Part II. |
| 1940 | Edición del primer volumen de los *Kephalaia*, por parte de H. J. Polotsky. |
| 1945 | J. P. de Menasce publica una nueva edición del texto zoroastriano *Škand Gumānīg Wizār*, que contiene una crítica del maniqueísmo. En el mismo año, descubrimiento de la biblioteca gnóstica copta de Nag Hammadi. |
| 1946 | G. Widengren, *Mesopotamian Elements in Manichaeism*. |
| 1949 | H.-Ch. Puech, *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*. |
| 1954 | M. Boyce, *The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian*. |
| 1957 | El estudioso chino Wu Wenliang anuncia el hallazgo del santuario maniqueo de Huabiao. |
| 1961 | G. Widengren, *Mani und der Manichäismus*. |
| 1962 | O. Klima, *Manis Zeit und Leben*, presta atención a las circunstancias socioeconómicas en que se gesta el pensamiento maniqueo. |
| 1966 | A. Böhlig publica el segundo volumen de los *Kephalaia*. |
| 1967 | L. J. R. Ort dedica un estudio (*Mani. A Religio-Historical Description of His Personality*) al examen de la personalidad religiosa de Mani. |
| 1969 | Aparición del texto griego «Sobre el nacimiento de su cuerpo» y adquisición por la universidad de Colonia (*Codex Manichaicus Coloniensis*). |
| 1970 | A. Henrichs y L. Koenen publican un estudio provisional sobre los contenidos del CMC. |
| 1975-1982 | Publicación de la *editio princeps* del CMC por Henrichs y Koenen. |
| 1977 | Se editan dos volúmenes de *Selected Papers* de W. B. Henning, que contienen gran cantidad de fuentes iranias e importantes estudios. |
| 1979-1980 | D. N. MacKenzie publica una edición completa de los fragmentos hallados del *Šābuhragān* de Mani. |
| 1984 | Celebración del primer Simposio internacional sobre el CMC en Rende-Amantea, Italia (un segundo Simposio se celebrará en 1988). |
| 1987 | Celebración del primer congreso internacional sobre maniqueísmo; desde 1989 estos congresos se celebran cada cuatro años. S. Giversen publica una edición facsímil de los *Kephalaia* de Dublín (*The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Facsimile Edition*). |
| 1988 | Creación de la *Manichaean Studies Newsletter*. S. Giversen publica una edición facsímil de todo el Salterio copto. |
| 1989 | Fundación de la *International Association of Manichaean Studies* (IAMS). |
| 1990 | En el curso de las excavaciones en Ismant el-Kharab (antigua Kellis), en el oasis de Dakhleh en Egipto, se producen desde ese año hallazgos de textos maniqueos. |

| | |
|---|---|
| 1996 | Comienza la publicación de los textos literarios y documentales maniqueos de Kellis, por parte de un equipo de estudiosos dirigidos por I. Gardner. |
| 1997 | G. P. Mikkelsen publica *Bibliographia Manichaica*, un elenco bibliográfico casi exhaustivo de lo publicado sobre maniqueísmo hasta 1996. |
| 1998 | Da comienzo la publicación del *Dictionary of Manichaean Texts*. |
| 1999-2000 | Wolf-Peter Funk publica dos nuevos volúmenes de *Kephalaia*, con lo que se completa la edición de los *Kephalaia* de Berlín, comenzada en 1940. |
| 2001 | Se editan dos volúmenes con el título *Manichaica Iranica*, importante recopilación de artículos del iranista Werner Sundermann. |
| 2007 | Publicación del (por el momento) último volumen de textos literarios de Kellis. |

# BIBLIOGRAFÍA

El número de obras publicadas sobre maniqueísmo asciende a varios miles de títulos, y desde hace algunas décadas crece de manera acelerada. La presente bibliografía pretende ser sólo suficientemente representativa, tanto en lo que respecta a fuentes como a estudios secundarios; además, se circunscribe a las principales lenguas europeas. Para una bibliografía prácticamente exhaustiva de las publicaciones hasta 1996, véase Michelsen 1997.

Salvo algunas excepciones, no se detallan en la bibliografía las contribuciones incluidas en los volúmenes monográficos citados. Se ha reducido a lo esencial las obras sobre la relación de Agustín con el maniqueísmo. Otra bibliografía específica está reseñada en la introducción a los textos.

## 1. Fuentes maniqueas

### 1.1. *Obras de Mani*


Feldmann, E. (ed.), 1987, *Die «Epistula Fundamenti» der nordafrikanischen Manichäer. Versuch einer Rekonstruktion*, Akademische Bibliothek, Altenberg.

Henning, W., 1943, «The Book of the Giants», *BSOAS* 11, pp. 52-74.

Hutter, M., 1992, *Manis Kosmogonische Šābuhragān-Texte: Edition, Kommentar und literaturgeschichtliche Einordnung der manichäisch-mittelpersischen Handschriften M 98/99 I und M 7980-7984*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.

MacKenzie, D. N. (ed.), 1979, «Mani's Šābuhragān», *BSOAS* 42, pp. 500-534.

MacKenzie, D. N., 1980, «Mani's Šābuhragān», *BSOAS* 43, pp. 288-322.

Stein, M. (ed.), 1998, *Manichaica Latina*. Band 2: *Manichaei epistula fundamenti*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn.

Stein, M. (ed.), 1998, *Manichaica Latina*. Band 1: *Epistula ad Menoch*, Westdeutscher Verlag, Opladen.

Sundermann, W., 1984, «Ein weiteres Fragment aus Manis Gigantenbuch», en *Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata*, Brill, Leiden, pp. 491-505.


### 1.2. *Griegas*


Gardner, I. (ed.), 1996, *Manichaean Literary Texts from Kellis*, Vol. 1, edited by I. Gardner with contributions by S. Clackson (Coptic indices), M. Franzmann (Syriac section), and K. Worp (Greek section), Dakhleh Oasis Project Monograph Series 4, Oxbow, Oxford.

Koenen, L. y C. Römer, 1988, *Der Kölner Mani-Kodex. Über das Werden seines Leibes. Kritische Edition* (Papyrologica Coloniensia XIV), Westdeutscher Verlag, Opladen.

1.3. *Coptas*

Allberry, C. R. C. (ed.), 1938, with a contribution by H. Ibscher, *A Manichaean Psalm-Book. Part II*, W. Kohlhammer, Stuttgart.

Böhlig, A. y H. J. Polotsky (eds.), 1940, *Kephalaia I. Erste Hälfte (Lieferung 1-10)* (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen zu Berlin 1), W. Kohlhammer, Stuttgart.

Böhlig, A. (ed.), 1966, *Kephalaia. Zweite Hälfte*, Lieferung 11/12 (Seite 244-291) (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen zu Berlin 1), W. Kohlhammer, Stuttgart.

Funk, W.-P. (ed.), 1999, *Kephalaia I. Zweite Hälfte*, Lieferung 13/14 (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen zu Berlin), W. Kohlhammer, Stuttgart.

Funk, W.-P. (ed.), 2000, *Kephalaia I. Zweite Hälfte*, Lieferung 15/16 (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen zu Berlin), W. Kohlhammer, Stuttgart.

Gardner, I. *et al.* (eds.), 1999, *Coptic Documentary Texts from Kellis, Volume 1: P. Kell. V (P. Kell. Copt. 10 - 52; O. Kell. Copt. 1 - 2)* (Dakhleh Oasis Project Monograph Series 5), Oxbow, Oxford.

Giversen, S. (ed.), 1986, *Kephalaia. Facsimile Edition* (The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library I, CdO 14), Patrick Cramer, Genève.

Giversen, S. (ed.), 1986, *Homilies and Varia. Facsimile Edition* (The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library II, CdO 15), Patrick Cramer, Genève.

Giversen, S. (ed.), 1988, *The Psalm Book, Part I. Facsimile Edition* (The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library III, CdO 16), Patrick Cramer, Genève.

Giversen, S. (ed.), 1988, *The Psalm Book, Part II. Facsimile Edition* (The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library IV, CdO 17), Patrick Cramer, Genève.

Pedersen, N. A. (ed.), 2006, *Manichaean Homilies, with a number of hitherto unpublished Fragments* (CFM Series Coptica vol. II), Brepols, Turnhout.

Polotsky, H. J. (ed.), 1934 (mit einem Beitrag von H. Ibscher), *Manichäische Homilien*, W. Kohlhammer, Stuttgart.

Richter, S. G. (ed.), 1998, *Psalm Book, Part II, Fasc. 2: Die Herakleides-Psalmen* (CFM, Series Coptica vol. I, *Liber Psalmorum Pars II Fasc. 2*), Brepols, Turnhout.

Wurst, G. (ed.), 1996, *Die Bema-Psalmen* (CFM 4, Series Coptica I, The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library, *Liber Psalmorum, Pars II, Fasc. I*), Brepols, Turnhout.

1.4. *Latinas*

Stein, M. (ed.), 2004, *Manichaica Latina*. Band 3, 1: *Codex Thevestinus. Text, Übersetzung, Erläuterungen* (Papyrologica Coloniensia XXVII/3, 1), Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn.

1.5. *Iranias*

Andreas, F. C. y Henning, W. B., 1932, «Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan, I», SPAW.PH 10, pp. 173-222 (reimp. en Henning 1977, pp. 1-48).

Andreas, F. C. y Henning, W. B., 1933, «Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan, II», SPAW.PH, pp. 292-363 (reimp. en Henning 1977, pp. 191-260).

Andreas, F. C. y Henning, W. B., 1934, «Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan, III», SPAW.PH, pp. 846-912 (reimp. en Henning 1977, pp. 275-339).

Boyce, M. (ed.), 1954, *The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian*, Oxford University Press, Oxford.

Boyce, M. (ed.), 1960, *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichaean Script in the German Turfan Collection*, Akademie Verlag, Berlin.

Boyce, M. (ed.), 1975, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian. Texts with Notes* (AcIr 3), Bibliothèque Pahlavi/Brill, Téhéran/Liège/Leiden.

Henning, W. B., 1936, *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch* (APAW.PH 10), Akademie der Wissenschaften, Berlin (reimp. en Henning 1977, pp. 417-557).

Müller, F. W. K., 1904, *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan, II. Teil* (APAW), Berlin.

Salemann, C., 1908, «Manichäische Studien, I. Die mittelpersischen Texte in revidierter Transcription, mit Glossar und grammatischen Bemerkungen», *BAISP*, pp. 1-172.

Salemann, C., «Manichaica I», *BAISP* 1907, pp. 175-184; «Manichaica II», *BAISP* (1907), pp. 531-558; «Manichaica III», *BAISP* (1912), pp. 1-32; «Manichaica IV», *BAISP* (1912), pp. 33-50.

Sims-Williams, N., 1981, «The Sogdian Fragments of Leningrad», BSOAS 44, pp. 231-240.

Sims-Williams, N., 1990, «The Sogdian Fragments of Leningrad II: Mani at the Court of the Shahanshah», *BAsI*, N.S., IV, pp. 281-288.

Sundermann, W. (ed.), 1973, *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer mit einigen Bemerkungen zu Motiven der Parabeltexte von Friedmar Geissler*, Akademie Verlag, Berlin.

Sundermann, W. (ed.), 1981, *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, Akademie Verlag, Berlin.

Sundermann, W. (ed.), 1990, *The Manichaean Hymn Cycles Huyadagmān and Angad Rōšnān in Parthian and Sogdian. Photo Edition, Transcription and Translation of hitherto Unpublished Texts, with Critical Remarks*, School of Oriental and African Studies, London.

Sundermann, W. (ed.), 1991, *Der Sermon von der Seele. Ein Literaturwerk des östlichen Manichäismus*, Westdeutscher Verlag, Opladen.

Sundermann, W. (ed.), 1992, *Der Sermon vom Licht-Nous. Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus. Edition der parthischen und soghdischen Version*, Akademie Verlag, Berlin.

Sundermann, W. (ed.), 1996, *Iranian Manichaean Turfan Texts in Early Publications (1904-1934). Photo Edition*, published on behalf of the Corpus

Inscriptionum Iranicarum by the School of Oriental and African Studies (CII, Supplementary Series 3), London.
Weber, D. (ed.), 2000, *Iranian Manichaean Turfan Texts in Publications since 1934. Photo Edition*, published on behalf of the Corpus Inscriptionum Iranicarum by the School of Oriental and African Studies (CII, Supplementary Series 4), London.

1.6. *Chinas*

Chavannes, E. y Pelliot, P., 1912, *Un traité manichéen retrouvé en Chine*. Extrait du *Journal Asiatique* (nov.-déc. 1911), Imprimerie Nationale, Paris, pp. 499-617; 1913, pp. 99-199 y 261-394.
Chen Yuan 陳垣, 1923, «Moni jiao canjing 摩尼教残經 (Fragmentary Manichaean Sutra)», *Guo xue jikan* 國學季刊1/2, pp. 531-544.
Haloun, G. y Henning, W. B., 1952, «The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teachings of Mani, the Buddha of Light», *AM* 3, pp.184-212.
Schmidt-Glintzer, H. (ed.), 1987, *Chinesische Manichaica. Mit textkritischen Anmerkungen und einem Glossar*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
Tajadod, N., 1990, *Mani le Bouddha de Lumière. Catéchisme manichéen chinois*, Cerf, Paris.

1.7. *Turcas*

Asmussen, J. P., 1965, *Xuāstvānīft. Studies in Manichaeism*, Munksgaard, Kopenhagen.
Radloff, W., 1909, *Chuastuanit, ein Bussgebet der Manichäer*, Buchdruckerei der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, St. Petersburg.
Zieme, P., 1975, *Manichäisch-türkische Texte. Texte, Übersetzung, Anmerkungen*, Akademie Verlag, Berlin.

## 2. Fuentes externas sobre el maniqueísmo

2.1. *Filosóficas paganas*

Brinkmann, A. (ed.), 1895, *Alexandrii Lycopolitani contra Manichaei opiniones disputatio*, Teubner, Leipzig.
Hadot, I. (ed.), 1996, *Simplicius, Commentaire sur le Manuel d'Épictète. Introduction et édition critique du texte grec*, Brill, Leiden.

2.2. *Cristianas*

Beeson, Ch., 1906, *Hegemonius, Acta Archelai* (GCS 16), J. C. Hinrichs, Leipzig.
Casey, R. P. (ed.), 1931, *Serapion of Thmuis against the Manichees* (Harvard Theological Texts 15), Cambridge, Massachussets.
Hespel, R. y Draguet, R. (eds.), 1982, *Theodorus bar Koni, Livre des Scolies (recension de Séert), II^e partie (mimrē VI-XI)*, CSCO 432, Syr. 188, Brepols, Turnhout-Louvain.
Holl, K. (ed.), 1985, *Epiphanius III: Panarion haer. 65-80* (ed. rev. J. Dummer, Akademie Verlag, Berlin; ed. orig. 1915).

Kugener, M. A. y Cumont, F. (eds.), 1912, *Recherches sur le Manichéisme*, II. *Extrait de la CXXIII^e^ Homélie de Sévère d'Antioche*, III. *L'inscription de Salone*, H. Lamertin, Bruxelles, pp. 82-172.

Lagarde, P. A. De (ed.), 1859, *Titi Bostreni quae ex opere contra Manichaeos edito in Codice Hamburgensi servata sunt Graece*, W. Hertz, Berlin.

Mitchell, C. W. (ed.), 1912-1921, *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan,* 2 vols., Williams and Norgate, London.

Overbeck, J. J. (ed.), 1865, *S. Ephraemi Syri, Rabulae episcopi Edesseni, Balaei aliorumque opera selecta e codicibus Syriacis manuscriptis in Museo Britannico et Bibliotheca Bodleiana asservatis*, Clarendon Press, Oxford.

Scher, A. (ed.), 1912, *Theodorus bar Koni: Liber Scholiorum, pars posterior*, CSCO, Series secunda 66, E Typographeo Republicae, Leipzig.

Schipper, H. G. y Van Oort, J. (eds.), 2000, *St. Leo the Great, Sermons and Letters against the Manichaeans. Selected Fragments*, Brepols, Turnhout.

Zycha, J. (ed.), 1891, *Sancti Aurelii Augustini Opera*, Sect. VI, pars 1. *De utilitate credendi, De duabus animabus, Contra Fortunatum, Contra Adimantum, Contra epistulam fundamenti, Contra Faustum*, recensuit Iosephus Zycha, *CSEL* 25/1, F. Tempsky, Wien.

Zycha, J. (ed.), 1892, *Sancti Aurelii Augustini Opera*, Sect. VI, pars 2. *Contra Felicem, De natura boni, Epistula Secundini, Contra Secundinum, accedunt Evodii De fide contra Manichaeos et Commonitorium Augustini*, recensuit Iosephus Zycha, *CSEL* 25/2, F. Tempsky, Wien.

### 2.3. *Musulmanas*

Cureton, W. (ed.), 1842-1846, *Book of Religious and Philosophical Sects by Muhammad al-Sharastani*, 2 vols., James Madden & Co., London.

Dodge, B. (ed.), 1970, *The Fihrist of al-Nadim. A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, 2 vols., Columbia University Press, New York/London.

Flügel, G., 1871-1872, *Kitâb al-Fihrist*, 2 vols., Leipzig (ed. póstuma de J. Roediger y A. Müller).

Gimaret, D. y Monnot, G. (eds.), 1986-1993, *Livre des religions et des sectes*, 2 vols., Peeters, Louvain.

Sachau, C. E. (ed.), 1878, *Chronologie orientalischer Völker, von Albêrûnî*, Brockhaus, Leipzig.

Sachau, C. E. (ed.), 1879, *The Chronology of Ancient Nations. An English Version of the Arabic Text of the Athâr-al-bâkiya of Albîrûnî*, or «Vestiges of the Past», W. H. Allen & Co., London.

### 2.4. *Zoroastrianas*

De Menasce, J. P. (ed.), 1945, *Une apologétique mazdéenne du IX^e^ siècle. Škand Gumānīk Vičār. La solution décisive des doutes. Texte pazand-péhlevi transcrit, traduit et commenté*, Librairie de l'Université, Fribourg en Suisse.

De Menasce, J. P. (ed.), 1973, *Le troisième livre du Denkart*, Klincksieck, Paris.

## 3. Antologías de fuentes y traducciones

Adam, A. (ed.), 1954 ([2]1969), *Texte zum Manichäismus*, Walter de Gruyer, Berlin.

Asmussen, J. P. (ed.), 1975, *Manichaean Literature. Representative Texts, chiefly from Middle Persian and Parthian Writings*, Scholars' Facsimiles and Reprints, New York.

Asmussen, J. P. y Böhlig, A. (eds.), 1980, *Die Gnosis. Der Manichäismus*, Artemis, Zürich/München.

Gardner, I. y Lieu, S. N. C. (eds.), 2004, *Manichaean Texts from the Roman Empire*, CUP, Cambridge.

Gnoli, Gh. (ed.), 2003, *Il Manicheismo* I. *Mani e il manicheismo* (Fondazione Lorenzo Valla), Mondadori, Milano.

Gnoli, Gh. (ed.), 2006, *Il Manicheismo* II. *Il mito e la dottrina* (Fondazione Lorenzo Valla), Mondadori, Milano.

Haardt, R. (ed.), 1967, *Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse*, Otto Müller, Salzburg, pp. 211-262.

Klimkeit, H. J. (ed.), 1989, *Hymnen und Gebete der Religion des Lichts. Iranische und türkische liturgische Texte der Manichäer Zentralasiens*, Westdeutscher Verlag, Opladen.

Klimkeit, H. J., 1993, *Gnosis on the Silk Road*, Harper, San Francisco.

Magris, A. (ed.), 2000, *Il manicheismo. Antologia dei testi*, Morcelliana, Brescia.

## 4. Diccionarios

*Dictionary of Manichaean Texts* I. *Texts from the Roman Empire (Texts in Syriac, Greek, Coptic and Latin)*, comps. S. Clackson, E. Hunter, S. N. C. Lieu y M. Vermes, Brepols, Turnhout, 1998.

*Dictionary of Manichaean Texts* II. *Texts from Iraq and Iran (Texts in Syriac, Arabic, Persian and Zoroastrian Middle Persian)*, eds. F. de Blois y N. Sims-Williams, comps. F. de Blois, E. Hunter y D. Taillieu, Brepols, Turnhout, 2006.

*Dictionary of Manichaean Texts* III/1. *Texts from Central Asia and China. Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian*, comp. D. Durkin-Meisterernst, Brepols, Turnhout, 2004.

## 5. Estudios

Abel, A., 1961, «Les sources arabes sur le manichéisme», *AIPHOS* 16, pp. 31-73.

Adam, A., 1952 «Der manichäische Ursprung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustin», *ThLZ* 77, cols. 385-390.

Adam, A., 1959, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis*, Alfred Töpelmann, Berlin.

Adkin, N., 1993, «Heretics and Manichees», *Orphéus* 14, pp. 135-140.

Aland, B., 1975, «Mani und Bardesanes. Zur Entstehung des manichäischen Systems», en A. Dietrich (ed.), *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet. Bericht über ein Symposium in Reinhausen bei Göttingen in der Zeit*

*vom 4. bis 8. Oktober 1971*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, pp. 123-143.

Albrile, E., 1995, «Iran e Gnosticismo. Riflessioni sul retroterra iranico del Manicheismo», *Sales* 57, pp. 691-713.

Alfaric, P., 1918, *Les Écritures manichéennes*, 2 vols (I. *Vues générales*; II. *Étude analytique*), Émile Nourry Éditeur, Paris.

Allberry, C. R. C., 1938/1939, «Das Manichäische Bema-Fest», *ZNW* 37, pp. 2-10.

Andresen, C., 1978, «Die gemeinsame Abwehrfront von Christen und Neuplatonikern gegen den Manichäismus», *TRE* III, pp. 69-73.

Arnold, G., 1699-1715, *Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie*, bey Thomas Fritsch, Frankfurt a. M.

Arnold-Döben, V., 1978, *Die Bildersprache des Manichäismus*, Brill, Köln.

Asmussen, J. P., 1969, art. «Manichaeism», en C. J. Bleeker y G. Widengren (eds.), *Historia Religionum. Handbook for the History of Religions* I, Brill, Leiden, pp. 580-610 (trad. cast., Cristiandad, Madrid, 1973, pp. 561-589).

Bang, W., 1923, «Manichäische Laien-Beichtspiegel», *Mus* 36, pp. 137-242.

Baur, F. C., 1831, *Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwikelt*, Verlag von C. F. Osiander, Tübingen (reimp., Georg Olms Verlag, Hildesheim/New York, 1973).

Bausani, A., 1959, *Persia religiosa da Zaratustra a Baha'ullah*, Il Saggiatore, Milano.

Beausobre, I. de, 1734-1749, *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme* I-II, J. F. Bernard, Amsterdam (reimp., Zentralantiquariat der DDR, Leipzig, 1970).

Beck, E., 1978, *Ephräms Polemik gegen Mani und die Manichäer im Rahmen der zeitgenössischen griechischen Polemik und der des Augustinus*, CSCO 391, Secrétariat du CSCO, Louvain.

BeDuhn, J. D., 1995, «The Battle for the Body in Manichaean Asceticism», en V. L. Wimbush y R. Valantasis (eds.), *Asceticism*, Oxford University Press, Oxford/New York, pp. 513-519.

BeDuhn, J. D., 2000, *The Manichaean Body in Discipline and Ritual*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore/London.

BeDuhn, J. D., 2004, «The Near Eastern Connections of Manichaean Confessionary Practice», ARAM 16, pp. 161-177.

Bermejo Rubio, F., 1998, *La escisión imposible. Lectura del gnosticismo valentiniano*, Publicaciones de la Universidad Pontificia, Salamanca.

Bermejo Rubio, F., 2002, «La relevancia de las soteriologías gnósticas y maniquea para una crítica de la pseudociencia de la religión», en *Plenitudo Temporis. Miscelánea homenaje al Prof. Dr. Ramón Trevijano Etcheverría*, Publicaciones de la Universidad Pontificia, Salamanca, pp. 335-346.

Bermejo Rubio, F., 2007a, «Lógica dualista, piedad monoteísta: la fisonomía del dualismo maniqueo», *Ilu* 12, pp. 55-79.

Bermejo Rubio, F., 2007b, «Factores cristianos en el maniqueísmo: *status quaestionis* (*Christiano-manichaica* I)», *RCT* XXXII/1, pp. 67-99.

Bermejo Rubio, F., 2008, «ΟΘΝΕΙΟΣ ΕΝ ΤΩΙ ΚΟΣΜΩΙ ΥΠΑΡΧΩ. The Stranger(s) in the Cologne Mani Codex», en M. Scopello (ed.), *Cheminements de l'étranger dans la gnose*, NHMS, Brill, Leiden (en prensa).

Betz, O., 1963, *Der Paraklet. Fürsprecher im häretischen Spätjudentum, im Johannes-Evangelium und in neugefundenen gnostischen Schriften*, Brill, Leiden.

Bianchi, U., 1978, *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, Brill, Leiden.

Bianchi, U., 1983, *Antropologia e dottrina della salvezza nella religione dei manichei*, Bagatto, Roma.

Bianchi, U., 1988, «Omogeneità della luce e dualismo radicale nel manicheismo», en M. Görg (ed.), *Religion im Erbe Ägyptens. Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte zu Ehren von Alexander Böhlig*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, pp. 54-64.

Bilde, P., Nielsen, H. K. y Podemann Sørensen, J. (eds.), 1993, *Apocryphon Severini presented to Søren Giversen*, Aarhus University Press, Aarhus.

Böhlig, A., 1953, *Probleme des manichäischen Lehrvortrages*, Robert Lerche, München.

Böhlig, A., 1960, «Christliche Wurzeln im Manichäismus», *BSAC* 15, pp. 41-61.

Böhlig, A., 1968, *Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte*, Leiden, Brill.

Böhlig, A., 1978, «Zur Struktur gnostischen Denkens», *NTS* 24, pp. 496-509.

Böhlig, A., 1983, «The New Testament and the Concept of the Manichaean Myth», en A. Logan y A. Wedderburn (eds.), *The New Testament and Gnosis. Essays in Honour of R. McL. Wilson*, T & T Clark, Edinburgh, pp. 90-104.

Böhlig, A., 1989, *Gnosis und Synkretismus, Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte*, 2 vols. (WUNT 47-48), Mohr, Tübingen.

Böhlig, A. y Markschies, Chr., 1994, *Gnosis und Manichäismus. Forschungen und Studien zu Texten von Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madi*, Walter de Gruyter, Berlin/New York.

Bornkamm, G., 1933, *Mythos und Legende in den apokryphen Thomas-Akten: Beiträge zur Geschichte der Gnosis und zur Vorgeschichte des Manichäismus* (FRLANT 31), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Bousset, W., 1917, «Manichäisches in den Thomasakten», *ZNW* 18, pp. 1-39.

Boyce, M., 1977, *A Word-List in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Bibliothèque Pahlavi/Brill, Téhéran/Liège/Leiden.

Boyce, M., 1983, «The Manichaean Middle Persian Writings», CHI III (2), pp. 1196-1204.

Brown, P., 1967, *Augustine of Hippo - A Biography*, University of California Press, Berkeley.

Brown, P., 1969, «The diffusion of Manichaeism in the Roman Empire», *JRS* 59, pp. 92-103.

Brown, P., 1972, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Faber and Faber, London.

Bruckner, A., 1901, *Faustus von Mileve. Ein Beitrag zur Geschichte des abendländischen Manichäismus*, Friedrich Reinhardt, Basel.

Bryder, P., 1985, *The Chinese Transformation of Manichaeism. A Study of Chinese Manichaean Terminology*, Plus Ultra, Lund.

Bryder, P. (ed.), 1988, *Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism, August 5-9, 1987, Lund University, Sweden*, Plus Ultra, Lund.

Bryder, P., 1988, «...Where the faint traces of Manichaeism disappear», *AOF* 15, pp. 201-208.

Bryder, P., 1994, «Buddhist Elements in Manichaeism», en U. Bianchi (ed.), *The Notion of 'Religion' in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions, Rome, 3rd-8th September, 1990*, 'L'Erma' di Bretschneider, Roma, pp. 487-490.

Burkert, W., 1996, «Zum Umgang der Religionen mit Gewalt: Das Experiment des Manichäismus», *BThZ* 13, pp. 184-199.

Burkitt, F. C., 1925, *The Religion of the Manichees* (Donnellan Lectures for 1924), CUP, Cambridge.

Camplani, A., 1998, «Rivisitando Bardesane. Note sulle fonti siriache del bardesanismo e sulla sua collocazione storico-religiosa», *CrSt* 19, pp. 519-596.

Casadio, G., 1990, «Manicheismo e storia delle religioni in Germania», *SMSR* 56, pp. 393-402.

Cereti, C. G., Maggi, M. y Provasi, E. (eds.), 2003, *Religious Themes and Texts of pre-Islamic Iran and Central Asia. Studies in Honour of Professor Gherardo Gnoli on the occasion of his 65th Birthday on 6th December*, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden.

Chadwick, H., 1990, «The attractions of Mani», en E. Romero-Pose *et al.* (eds.), *Pleroma: Salus Carnis. Homenaje a Antonio Orbe*, Santiago de Compostela, pp. 203-222.

Chao Huashan, 1996, «New Evidence of Manichaeism in Asia: A Description of Some Recently Discovered Manichaean Temples in Turfan», *MSer* 44, pp. 267-315.

Christensen, A., 1944, *L'Iran sous les Sassanides*, Munksgaard, Copenhague (reimp., Otto Zeller, Osnabrück, 1971).

Cirillo, L., 1984, *Elchasai e gli Elchasaiti. Un contributo alla storia delle comunità giudeo-cristiane*, Marra, Cosenza.

Cirillo, L. (ed.), 1986, *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Simposio Internazionale (Rende-Amantea 3-7 settembre 1984)*, Marra, Cosenza.

Cirillo, L. y Roselli, A. (eds.), 1990, *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Secondo Simposio Internazionale (Cosenza 27-28 maggio 1988)*, Marra, Cosenza.

Cirillo, L. y Van Tongerloo, A. (eds.), 1997, *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi «Manicheismo e Oriente Cristiano Antico», Arcavacata di Rende - Amantea 31 agosto - 5 settembre 1993*, Brepols, Louvain.

Colditz, I., 1995, «'...Werdet mit den Schriften vertraut!'. Schriftgelehrtheit, Mehrsprachigkeit und Bildungsvermittlung in manichäischen Gemeinden», en Chr. Reck y P. Zieme (eds.), *Iran und Turfan. Beiträge Berliner Wissenschaftler, Werner Sundermann zum 60. Geburtstag gewidmet*, Harrassowitz, Wiesbaden, pp. 35-57.

Colditz, I., 2000, *Zur Sozialterminologie der iranischen Manichäer. Eine seman-*

*tische Analyse im Vergleich zu den nichtmanichäischen iranischen Quellen*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.

Colpe, C., 1959, «Anpassung des Manichäismus an den Islam (Abū ʻĪsā al-Warrāq)», *ZDMG* 109, pp. 82-91.

Colpe, C., 1981, «Daena, Lichtjungfrau, Zweite Gestalt. Verbindungen und Unterschiede zwischen zarathustrischer und manichäischer Selbst-Anschauung», en R. Van den Broek y M. J. Vermaseren (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel on the occasion of his 65th Birthday* (EPRO 91), Brill, Leiden, pp. 58-77.

Colpe, C., 1984, «Heidnischer und Christlicher Hellenismus in ihren Beziehungen zum Buddhismus», en *Vivarium. Festschrift Theodor Klauser zum 90. Geburtstag* (JAC, Ergänzungsband 11), Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster, pp. 57-81.

Colpe, C., 1990, *Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam*, Institut Kirche und Judentum, Berlin.

Coulianu, I. P., 1990, *Les Gnoses dualistes d'Occident, histoire et mythes*, Plon, Paris.

Coyle, J. K., 1994, «Hands and Imposition of Hands in Manichaeism», en A. Kessler, Th. Ricklin y G. Wurst (eds.), *Peregrina Curiositas. Eine Reise durch den orbis antiquus zu Ehren von Dirk van Damme*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, pp. 181-190.

Cumont, F., 1908, *Recherches sur le manichéisme. I. La cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khōni*, H. Lamertin, Bruxelles.

Decret, F., 1970, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris.

Decret, F., 1974a, *Mani et la tradition manichéenne*, Seuil, Paris.

Decret, F., 1974b, «Le 'globus horribilis' dans l'eschatologie manichéenne d'après les traités de saint Augustin», en *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, PUF, Paris, pp. 487-492.

Decret, F., 1978, *L'Afrique manichéenne (IVe-Ve siècles). Étude historique et doctrinale* I. *Texte*. II. *Notes*, Études Augustiniennes, Paris.

Decret, F., 1994, «Le manichéisme présentait-il en Afrique et à Rome des particularismes régionaux distinctifs?», *Aug* 34, pp. 5-40.

Decret, F., 1995, *Essais sur l'Église manichéenne en Afrique du Nord et à Rome au temps de Saint Augustin. Recueil d'études*, Institutum Patristicum «Augustinianum», Roma.

De Luis, P. (ed.), 1986, *Obras completas de san Agustín* XXX. *Escritos antimaniqueos* I, BAC, Madrid.

De Luis, P. (ed.), 1993, *Obras completas de san Agustín* XXXI. *Escritos antimaniqueos* II: *Contra Fausto*, BAC, Madrid.

De Stoop, E., 1909, *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'empire romain*, E. Van Goethem, Gand.

Drijvers, H, J. W., 1966, *Bardaisan of Edessa*, Gorcum, Assen.

Drijvers, H, J. W., 1974, «Mani und Bardaisan. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Manichäismus», en *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, PUF, Paris, pp. 459-469.

Drijvers, H. J. W., 1984, «Conflict and Alliance in Manichaeism», en H. G. Kippenberg (ed.), *Struggles of Gods. Papers of the Groningen Work Group for the Study of History of Religions*, Mouton, Amsterdam, pp. 99-124.

Drompp, M. R., 2005, *Tang China and the Collapse of the Uighur Empire. A Documentary History*, Brill, Leiden/Boston.

Dubois, J.-D., 1993, «Le manichéisme vu par l'Histoire Ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée», *ETR* 68, pp. 333-339.

Dubois, J.-D., 1995, «Vie de Jésus et vie de Mani au coeur des débats entre chrétiens orthodoxes et manichéens», en M.-M. Mactoux y E. Geny (eds.), *Discours religieux dans l'Antiquité. Actes du colloque - Besançon 27-28 janvier 1995*, Les Belles Lettres, Paris, pp. 177-187.

Dubois, J.-D., 2002, «Sur la notion d'Apocryphe en milieu manichéen», en S. C. Mimouni (dir.), *Apocryphité. Histoire d'un concept transversal aux religions du livre. En Hommage à Pierre Geoltrain*, Brepols, Turnhout, pp. 141-151.

Duchesne-Guillemin, J., Sundermann, W. y Vahman, F. (eds.), 1988, *A Green Leaf. Papers in Honour of Professor J. P. Asmussen*, AcIr 2, Brill, Leiden.

Emmerick, R. E., Sundermann, W. y Zieme, P. (eds.), 2000, *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Juli 1997*, Akademie Verlag, Berlin.

Fauth, W., 1996, «Salutatio Solis orientis. Zu einer Form der Heliolatrie bei Pythagoreern, Manichäern, Therapeuten und Essenern», en H. Cancik, H. Lichtenberger y P. Schäfer (eds.), *Geschichte - Tradition - Reflexion. Festschrift für Martin Hengel* II, Mohr (Siebeck), Tübingen, pp. 41-54.

Fauth, W., 1986, «Syzigos und Eikon. Manis himmlischer Doppelgänger vor dem Hintergrund der platonischen Urbild-Abbild-Theorie», *PPh* 12, pp. 41-68 [reproducido en R. Berlinger y W. Schrader (eds.): *Gnosis und Philosophie: Miscellanea*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 1994, pp. 115-139].

Feldmann, E., 1980, «Christus-Frömmigkeit der Mani-Jünger. Der suchende Student Augustinus in ihrem 'Netz'?», en E. Dassmann y K. S. Frank (eds.), *Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting*, Aschendorff, Münster, pp. 198-216.

Flügel, G., 1862, *Mani, seine Lehre und seine Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus*, F. A. Brockhaus, Leipzig (reimpr., Biblio-Verlag, Osnabrück, 1969).

Fowden, G., 1993, *Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton University Press, Princeton.

Franzmann, M., 2000, «Jesus in the Manichaean Writings: Work in Progress», en R. E. Emmerick *et al.* (eds.), *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Juli 1997*, Akademie Verlag, Berlin, pp. 220-246.

Franzmann, M., 2003, *Jesus in the Manichaean Writings*, T & T Clark, London.

Franzmann, M., Gardner, I. y Lieu, S., 2005, «A Living Mani Cult in the Twenty-first Century», *RSLR* 41, pp. VII-XI.

Frend, W. H. C., 1953, «The Gnostic-Manichaean Tradition in Roman North Africa», *JEH* 4, pp. 13-26 (reimp. en Id., *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries*, Variorum Reprints, London, 1976).

Gardner, I. M. F., 1993, «The Manichaean Community at Kellis: Progress Report», *MSN* 11, pp. 30-59

Gardner, I. M. F., 1993, «The Eschatology of Manichaeism as a Coherent Doctrine», *JRH* 17, pp. 257-273.

Gardner, I. M. F. y Lieu, S. N. C., 1996, «From Narmouthis (Medinet Madi) to Kellis (Ismant el-Kharab). Manichaean Documents from Roman Egypt», *JRS* 85, pp. 146-169.

Gardner, I, Nobbs, A. y Choat, M., 2000, «P. Harr. 107: Is This Another Greek Manichaean Letter?», *ZPE* 131, pp. 118-124.

Gershevitch, I., 1980, «Beauty as the Living Soul in Iranian Manichaeism», *AAH* 28, pp. 281-288.

Gianotto, C., 1996, «Risonanze scritturistiche nel Salterio manicheo», *BSAC* 35, pp. 59-73.

Gianotto, C., 2002, «Aspetti della teologia politica nel manicheismo», en P. Bettiolo y G. Filoramo (eds.), *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Morcelliana, Brescia, pp. 205-213.

Gignoux, Ph., 1991, *Les quatre inscriptions du mage Kirdir: Textes et concordances*, Association pour l'avancement des études iraniennes, Paris.

Giuffrè Scibona, C., 1982, «Gnosi e salvezza manichee nella polemica di Agostino. Contributo alla definizione della specificità dei concetti di gnosi e salvezza e del loro funzionamento nel sistema manicheo», en J. Ries, Y. Janssens y J.-M. Sévrin (eds.), *Gnosticisme et monde Hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)*, Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, Louvain-la-Neuve, pp. 164-188.

Giuffrè Scibona, C., 1985, «Le motivazioni ontologiche e protologiche dell'enkrateia nel manicheismo occidentale», en U. Bianchi (ed.), *La Tradizione dell'Enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, pp. 679-688.

Giuffrè Scibona, C., 2001, «How Monotheistic is Mani's Dualism? Once more on Monotheism and Dualism in Manichaean Gnosis», *Numen* 48, pp. 444-467.

Gnoli, Gh., 1985, *De Zoroastre à Mani. Quatre leçons au Collège de France*, J. Vrin, Paris.

Gómez de Liaño, I., 1998, *El círculo de la sabiduría. Diagramas del conocimiento en el mitraísmo, el gnosticismo, el cristianismo y el maniqueísmo*, Siruela, Madrid, pp. 493-557.

Gulácsi, Zs., 2001, *Manichaean Art in Berlin Collections*, Brepols, Turnhout.

Gulácsi, Zs., 2005, *Mediaeval Manichaean Book Art. A Codicological Study of Iranian and Turkic Illuminated Book Fragments from 8th-11th Century East Central Asia*, Brill, Leiden.

Henning, W. B., 1942, «Mani's Last Journey», *BSOAS* 10, pp. 941-953.

Henning, W. B., 1977, *Selected Papers* I-II (AcIr 2), ed. M. Boyce *et al.*, Brill, Leiden.

Henrichs, A., 1973, «Mani and the Babylonian Baptists: A Historical Confrontation», *HSCP* 77, pp. 23-59.

Henrichs, A. y Koenen, L., 1970, «Ein griechischer Mani-Codex (P. Colon. inv. nr. 4780)», *ZPE* 5, pp. 97-216.

Heuser, M. y Klimkeit, H. J., 1998, *Studies in Manichaean Literature and Art*, Brill, Leiden/Boston/Köln.

Hinz, W., 1971, «Mani and Karder», en *Atti del Convegno internazionale sul tema: La Persia nel Medioevo (Roma, 31 marzo - 5 aprile 1970)*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, pp. 485-502.

Hutter, M., 1988, *Mani und die Sasaniden. Der iranisch-gnostische Synkretismus einer Weltreligion*, Scientia, Innsbruck.

Hutter, M., 1991, «Manis Umgang mit anderen Religionen im Spannungsfeld zwischen Absolutheitsanspruch, Inklusivismus und Synkretismus», *ZRGG* 43, pp. 289-304.

Hutter, M., 1991, «Mt 25:31-46 in der Deutung Manis», *NovT* 33, pp. 276-282.

Hutter, M., 1993, «Manichaeism in the Early Sasanian Empire», *Numen* 40, pp. 2-16.

Jackson, A. V. W., 1925, «The Doctrine of Metempsychosis in Manichaeism», *JAOS* 45, pp. 246-268.

Jackson, A. V. W., 1932, *Researches in Manichaeism, with Special Reference to the Turfan Fragments*, Columbia University Press, New York.

Jackson, A. V. W., 1938a, «The Doctrine of Bolos in Manichaean Eschatology», *JAOS* 58, pp. 225-234.

Jackson, A. V. W., 1938b, «The Personality of Mani, the Founder of Manichaeism», *JAOS* 58, pp. 235-240.

Jacobsen Buckley, J., 1983, «Mani's Opposition to the Elchasaites: A Question of Ritual», en P. Slater y D. Wiebe (eds.), *Traditions in Contact and Change. Selected Proceedings of the XIVth Congress of the International Association for the History of Religions*, Wilfred Laurier University Press, Waterloo, pp. 323-336.

Jacobsen Buckley, J., 1986, «Tools and Tasks: Elchasaite and Manichaean Purification Rituals», *JR* 66, pp. 399-411.

Jonas, H., 1934, *Gnosis und spätantiker Geist* I. *Die mythologische Gnosis* (FRLANT 51), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Jonas, H., 1954, *Gnosis und spätantiker Geist* II/1. *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Jonas, H., [2]1963, *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston.

Jullien, Chr. y Jullien, F., 2002, *Apōtres des confins. Processus missionnaires chrétiens dans l'Empire iranien*, Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, Bures-sur-Yvette.

Kaestli, J.-D., 1977, «L'utilisation des Actes apocryphes des Apôtres dans le Manichéisme», en M. Krause (ed.), *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies (Oxford, September 8th-13th 1975)*, Brill, Leiden, pp. 107-116.

Kessler, K., 1889, *Mani. Forschungen über die manichäische Religion. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionsgeschichte des Orients*, I. *Voruntersuchungen und Quellen*, Georg Reimer, Berlin.

Klein, W., 1991, *Die Argumentation in den grieschisch-christlichen Antimanichaica*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.

Klijn, A. F. J. y Reinink, G. J., 1974, «Elchasai and Mani», *VigChr* 28, pp. 277-289.

Klíma, O., 1957, «War Mani wirklich lahm? (Ein Beitrag zur Geschichte des Odium Theologicum)», *ArOr* 25, pp. 384-387.

Klíma, O., 1958, «Baat the Manichee», *ArOr* 26, pp. 342-346.

Klíma, O., 1962, *Manis Zeit und Leben*, Verlag der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften, Prag.

Klimkeit, H. J., 1977, «Manichäische und buddhistische Beichtformeln aus Turfan. Beobachtungen zur Beziehung zwischen Gnosis und Mahayana», *ZRGG* 29, pp. 193-228.

Klimkeit, H. J., 1982, *Manichaean Art and Calligraphy* (Iconography of Religions XX), Leiden, Brill.

Klimkeit, H. J., 1982, «Manichaean Kingship: Gnosis at Home in the World», *Numen* 29, pp. 17-32

Klimkeit, H. J., 1986, *Die Begegnung von Christentum, Gnosis und Buddhismus an der Seidenstrasse*, Westdeutscher Verlag, Opladen.

Klimkeit, H. J., 1986, «Der Untergang des Manichäismus in West und Ost», en H. Zinser (ed.), *Der Untergang von Religionen*, D. Reimer, Berlin, pp. 113-125.

Klimkeit, H. J., 1996, *Manichäische Kunst an der Seidenstrasse. Alte und neue Funde*, Westdeutscher Verlag, München.

Klimkeit, H. J., 1996, «Der Gebrauch Heiliger Schriften im Manichäismus», en G. Schöllgen y P. Scholten (eds.), *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Festschrift für Ernst Dassmann* (JAC, Ergänzungsband 23), Aschendorff, Münster, pp. 191-199.

Klimkeit, H. J., 1996, «Jesus, Mani and Buddha as Physicians in the Texts of the Silk Road», en *La Persia e l'Asia Centrale da Alessandro al X Secolo (Roma, 9-12 novembre 1994)*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma.

Klimkeit, H.-J. y Schmidt-Glintzer, H. (eds.), 1991, *Japanische Studien zum östlichen Manichäismus. Übersetzt von Renate Herold in Verbindung mit Helwig Schmidt-Glintzer*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.

Koenen, L., 1981, «From Baptism to the Gnosis of Manichaeism», en *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978* II. *Sethian Gnosticism*, ed. B. Layton, Brill, Leiden, pp. 734-756.

Koenen, L., 1990, «Wie dualistisch ist Manis Dualismus?», en P. Nagel (ed.), *Carl-Schmidt-Kolloquium an der Martin-Luther-Universität 1988*, Abt. Wissenschaftspublizistik der Martin-Luther-Universität, Halle, pp. 241-257.

Koenen, L. y Römer, C. (eds.), 1993, *Mani. Auf der Spur einer verschollenen Religion*, Herder, Freiburg/Basel/Wien.

Kuntzmann, R., 1983, *Le symbolisme des jumeaux au Proche-Orient. Naissance, fonction et évolution d'un symbole*, Beauchesne, Paris.

Le Coq, A. von, 1923, *Die buddhistische Spätantike in Mittelasien* II. *Die manichäischen Miniaturen*, D. Reimer, Berlin (reimp., Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz, 1973).

Lentz, W., 1961, «What is the Manichaean Nous?», *UAJ* 33, pp. 105-106.

Lieu, S. N. C., 1981, «Precept and Practice in Manichaean Monasticism», *JThS* 32, pp. 153-173.

Lieu, S. N. C., 1992, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, J. C. B. Mohr, Tübingen.
Lieu, S. N. C., 1994, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, Brill, Leiden.
Lieu, S. N. C., 1998, *Manichaeism in Central Asia and China*, Brill, Leiden.
Lim, R., 1989, «Unity and Diversity Among Western Manichaeans: A Reconsideration of Mani's *sancta ecclesia*», *REAug* 35, pp. 231-250.
Lim, R., 1992, «Manichaeans and Public Disputation in Late Antiquity», *RechA* 26, pp. 233-272
Lim, R., 1995, *Public Disputation, Power and Social Order in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley.
Lindt, P. Van, 1992, *The Names of Manichaean Mythological Figures. A Comparative Study on Terminology in the Coptic Sources*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
Lof, L. J. Van Der, 1974, «Mani as the Danger from Persia in the Roman Empire», *Aug* 24, pp. 75-84.
Luttikhuizen, G. P., 1985, *The Revelation of Elchasai. Investigations into the Evidence for a Mesopotamian Jewish Apocalypse of the Second Century and its reception by Judaeo-Christian Propagandists*, J. C. B. Mohr, Tübingen.
Luttikhuizen, G. P., 2006, *Gnostic Revisions of Genesis Stories and Early Jesus Traditions* (NHMS 58), Brill, Leiden.
Maier, H. O., 1996, «Manichee!: Leo the Great and the Orthodox Panopticon», *JECS* 4, pp. 441-460.
Mandouze, A., 1982, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire* I. *Afrique (303-533)*, CNRS, Paris.
Manselli, R., 1963, *L'eresia del male*, Morano, Napoli.
Maricq, A., 1953, «L'avènement de Shahpur I.er et les débuts de la prédication de Mani», en E. Honigmann y A. Maricq (eds.), *Recherches sur les Res Gestae divi Saporis*, Palais des Académies, Bruxelles, pp. 21-38.
Merkelbach, R., 1986, *Mani und sein Religionssystem*, Westdeutscher Verlag, Opladen.
Mikkelsen, G. B., 1997, *Bibliographia manichaica. A Comprehensive Bibliography of Manichaeism through 1996*, Brepols, Turnhout.
Milik, J. T., 1971, «Turfan et Qumran, Livre des Géants juif et manichéen», en G. Jeremias, H.-W. Kuhn y H. Stegemann (eds.), *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für Karl Georg Kuhn zum 65. Geburtstag*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, pp. 117-127.
Mirecki, P. A., 1992, «Manichaeans and Manichaeism», en D. N. Freedman *et al.* (eds.), *The Anchor Bible Dictionary* IV, Doubleday, New York, pp. 502-511.
Mirecki, P. y BeDuhn, J. (eds.), 1997, *Emerging from Darkness. Studies in the Recovery of Manichaean Sources* (NHMS 43), Brill, Leiden.
Mirecki, P. y BeDuhn, J. (eds.), 2001, *The Light and the Darkness. Studies in Manichaeism and its World*, Brill, Leiden.
Monceaux, P., 1924, «Le manichéen Faustus de Milev, restitution de ses Capitula», en *Mémoires de l'Institut Nationale de France*, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres XLIII, Paris, pp. 1-111.

Montserrat-Torrents, J., 2006, «Le débordement (*pors*) des ténèbres corporelles sur la lumière corporelle selon Mani», en A. Boud'hors, J. Gascou y D. Vaillancourt (eds.), *Études Coptes IX. Onzième journée d'études (Strasbourg, 12-14 juin 2003)*, Cahiers de la Bibliothèque copte 14, Paris, pp. 305-309.

Montserrat-Torrents, J., 2008, «Voies de traverse (*manjiore*) dans les textes manichéens coptes», en *Études Coptes X*, Cahiers de la Bibliothèque copte 14, Paris, en prensa.

Nagel, P., 1967, «Die Psalmoi Sarakōtōn des manichäischen Psalmbuches», *OLZ* 62, cols. 123-130.

Nagel, P. (ed.), 1979, *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus*, Abt. Wissenschaftspublizistik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Halle, pp. 67-94.

Nagel, P., 1973, «Die apokryphen Apostelakten des 2. und 3. Jahrhunderts in der manichäischen Literatur», en K.-W. Tröger (ed.), *Gnosis und Neues Testament*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, pp. 149-182.

Nagel, P., 1980, *Die Thomaspsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin.

Di Nola, A. M., 1972, «Mani» y «Manicheismo», EncR IV, Vallecchi, Firenze, cols. 49-76.

Nyberg, H. S., 1935, «Forschungen über den Manichäismus», *ZNW* 34, pp. 70-91.

Oerter, W. B., 1976, *Die Thomaspsalmen des manichäichen Psalters als genuiner Bestandteil der manichäischen Literatur*, Karl-Marx Universität, Leipzig (diss.).

Oerter, W. B., 1985, «Mani als Arzt? Zur Bedeutung eines manichäischen Bildes», en Vl. Vavřinek (ed.), *From Late Antiquity to Early Byzantium. Proceedings of the Byzantinological Symposium in the 16th Eirene Conference*, Academia, Praha, pp. 219-223.

Ogden, C. J., 1930, «The 1468 Years of the World-Conflagration in Manichaeism», en *Dr. Modi Memorial Volume. Papers on Indo-Iranian and Other Subjects in Honour of Shams-ul-Ulama Dr. Jivanji Jamshedji Modi*, Fort Printing Press, Bombay, pp. 102-105.

Ort, L. J. R., 1967, *Mani. A Religio-historical Description of his Personality*, Brill, Leiden.

Ort, L. J. R., 1969, «Jesus and Mani - A Comparison», en *Liber Amicorum. Studies in Honour of Professor Dr. C. J. Bleeker*, Brill, Leiden, pp. 126-139.

Pedersen, N. A., 1996, *Studies in The Sermon on the Great War. Investigations of a Manichaean-Coptic text from the fourth century*, Aarhus University Press, Aarhus.

Pedersen, N. A., 1997, «A Manichaean Historical Text», *ZPE* 119, pp. 193-201.

Pedersen, N. A., 2004, *Demonstrative Proof in Defence of God. A Study of Titus of Bostra's Contra Manichaeos - The Work's Sources, Aims and Relation to its Contemporary Theology* (NHMS 56), Brill, Leiden.

Pelliot, P., 1923, «Les tradition manichéennes au Fou-kien», *TP* 22, pp. 193-208.

Pestalozza, U., 1964, *Nuovi saggi di religione mediterranea*, G. C. Sansoni, Firenze, pp. 401-523.

Pétrement, S., 1946, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions. Introduction à l'étude du dualisme platonicien, du gnosticisme et du manichéisme*, Gallimard, Paris.

Pétrement, S., 1947, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, PUF, Paris (reimp. Monfort, Brionne, 1982).

Poirier, P.-H., 1981, *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas. Introduction, texte, traduction, commentaire*, Centre d'histoire des religion, Louvain-la-Neuve.

Poirier, P.-H., 1998, «Les Actes de Thomas et le manichéisme», *Apoc* 9, pp. 263-287.

Polotsky, H. J., 1971, *Collected Papers*, Magnes Press, Jerusalem.

Puech, H.-Ch., 1957, *El maniqueísmo*, Instituto de estudios políticos, Madrid (ed. orig. *Le manichéisme: son fondateur, sa doctrine*, Musée Guimet, Bibliothéque de diffusion 56, Paris, 1949).

Puech, H.-Ch., «Le manichéisme», en Id. (ed.), 1972, *Histoire des religions* II (Encyclopédie de la Pléiade), Gallimard, Paris, pp. 523-645 (trad. cast., *Historia de las religiones* VI. *Las religiones en el mundo mediterráneo y en Oriente Próximo*, Siglo XXI, Madrid, 1979, pp. 194-338).

Puech, H.-Ch., 1979, *Sur le manichéisme et autres essais*, Flammarion, Paris (trad. cast.: *Sobre el maniqueísmo y otros ensayos*, Siruela, Madrid, 2006).

Quispel, G., 1951, *Gnosis als Weltreligion*, Origo, Zürich (2.ª ed. rev., 1972).

Quispel, G., 1968, «Das Ewige Ebenbild des Menschen. Zur Begegnung mit dem Selbst in der Gnosis», *EJ* 36 (1967), Rhein-Verlag, Zürich, pp. 9-30.

Quispel, G., 1972, «Mani, the Apostle of Jesus Christ», en J. Fontaine y C. Kannengiesser (eds.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Beauchesne, Paris, pp. 667-672.

Reeves, J. C., 1992, *Jewish Lore in Manichaean Cosmogony. Studies in the Book of Giant Traditions*, Hebrew Union College Press, Cincinnati.

Reeves, J. C., (ed.), 1994, *Tracing the Threads. Studies in the Vitality of Jewish Pseudepigrapha*, Scholars Press, Atlanta, pp. 173-203.

Reeves, J. C., 1996, *Heralds of that Good Realm: Syro-Mesopotamian Gnosis and Jewish Traditions* (NHMS 41), Brill, Leiden.

Reitzenstein, R., 1921, *Das iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, A. Marcus & E. Weber, Bonn.

Reitzenstein, R., 1929, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, G. Teubner, Leipzig-Berlin.

Reitzenstein, R., 1931, «Eine wertlose und eine wertvolle Überlieferung über den Manichäismus», NKGW, Phil.-Hist. Kl., pp. 28-58.

Richter, S. R., 1994, *Exegetisch-literarkritische Untersuchungen von Herakleidespsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches*, Oros Verlag, Altenberge.

Richter, S. R., 1997, *Die Aufstiegspsalmen des Herakleides. Untersuchungen zum Seelenaufstieg und zur Seelenmesse bei den Manichäern*, Reichert Verlag, Wiesbaden.

Richter, S. R., 1999, «Die manichäische Toten- oder Seelenmesse», en S. Em-

mel, M. Krause, S. G. Richter y S. Schaten (eds.), *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses, Münster, 20.-26. Juli 1996*, II, Wiesbaden, pp. 529-540.

Ries, J., 1976, «La fête de Bêma dans l'Église de Mani», *REAug* 22, pp. 218-233.

Ries, J., 1986, «Buddhism and Manichaeism. The Stages of an Enquiry», *BSR* 3, pp. 108-124.

Ries, J., 1986, «Sacré, sainteté et salut gnostique dans la liturgie manichéenne copte», en Id. (ed.), *L'expression du sacré dans les grandes religions* III, Centre d'histoire des religions, Louvain-la-Neuve, pp. 257-288.

Ries, J., 1988, *Les études manichéennes. Des controverses de la Réforme aux découvertes du XXe siècle*, Centre d'histoire des religions, Louvain-la-Neuve.

Ries, J., 1994, «La notion de religion dans les textes manichéens», en U. Bianchi (ed.), *The Notion of 'Religion' in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions, Rome, 3rd-8th September, 1990*, 'L'Erma' di Bretschneider, Roma, pp. 123-129.

Ries, J., Decret, F., Frend, W. H. C. y Mara, M. G., 1989, *Le epistole paoline nei manichei, i donatisti e il primo Agostino*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma.

Riggi, C. (ed.), 1967, *Epifanio contro Mani. Revisione critica, traduzione italiana e commento storico del Panarion di Epifanio, haer., LXVI*, Pontificium institutum altioris Latinitatis, Roma.

Rochow, I., 1979, «Zum Fortleben des Manichäismus im Byzantinischen Reich nach Justinian I», *Byzantinoslavica* 40, pp. 13-21.

Römer, C. E., 1994, *Manis frühe Missionsreisen nach der Kölner Manibiographie. Textkritischer Kommentar und Erläuterungen zu p. 121 - p. 192 des Kölner Mani-Kodex*, Westdeutscher Verlag, Opladen.

Rose, E, 1979, *Die manichäische Christologie* (SOR 5), Otto Harrassowitz, Wiesbaden.

Rouwhorst, G. A. M., 1981, «Das manichäische Bemafest und das Passafest der syrischen Christen», *VigChr* 35, pp. 397-411.

Rudolph, K., 1977, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Rudolph, K., 1981, *Antike Baptisten. Zu den Überlieferungen über frühjüdische und christliche Taufsekten*, Akademie Verlag, Berlin.

Rudolph, K., 1996, *Gnosis & spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze* (NHMS 42), Brill, Leiden.

Runciman, S., 1947, *The Medieval Manichee. A Study of the Christian Dualist Heresy*, CUP, Cambridge.

Russell, J. R, 1990, «Kartīr and Mānī: A Shamanistic Model of their Conflict», en *Iranica Varia. Papers in Honour of Professor Ehsan Yarshater* (AcIr 30), Brill, Leiden, pp. 180-193.

Sävë-Söderbergh, T., 1949, *Studies in the Coptic Manichaean Psalm-Book: Prosody and Mandaean Parallels*, Almqvist & Wiksell, Uppsala.

Schaeder, H. H., 1927, *Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems*, Vorträge der Bibliothek Warburg, 1924-1925, Leipzig-Berlin, pp. 65-157.

Scheftelowitz, I, 1922, *Die Entstehung der manichäischen Religion und des Erlösungsmysteriums*, A. Töpelmann, Giessen.

Schmidt, C. G. y Polotsky, H. J., 1933, *Ein Mani-Fund in Ägypten, Originalschriften des Mani und seiner Schüler*, Akademie der Wissenschaften in Komm. bei W. de Gruyter, Berlin, pp. 4-90 (reimp. en H. J. Polotsky, *Collected Papers*, Magnes Press, Jerusalem, 1971, pp. 673-698).

Scopello, M., 1995, «Vérités et contrevérités: la vie de Mani selon les Acta Archelai», *Apoc* 6, pp. 203-234.

Scopello, M., 1997, «Julie manichéenne d'Antioche», *ATar* 5 pp. 187-209.

Scopello, M., 2005, *Femme, gnose et manichéisme. De l'espace mythique au territoire du réel*, Brill, Leiden.

Scott, D. A., 1985, «Manichaean Views of Buddhism», *HR* 25, pp. 99-115.

Scott, D. A., 1995, «Buddhist Responses to Manichaeism: Mahayana reaffirmation of the 'Middle Path'», *HR* 35, pp. 148-162.

Seston, W., 1939, «L'Égypte manichéenne», *Chronique d'Égypte* 14, pp. 362-372.

Sfameni-Gasparro, G., 1994, «Enkrateia e Dualismo: Alle radici della gnosi manichea», en Id. (ed.), *Agathē elpís. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, L'Erma di Bretschneider, Roma, pp. 505-534.

Sfameni-Gasparro, G., (ed.), 1998, *Destino e salvezza tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi*, Lionello Giordano Editore, Cosenza.

Sims-Williams, N., 1985, «The Manichaean Commandments: A Study of the Sources», en *Papers in Honour of Professor Mary Boyce*, AcIr 25, Brill, Leiden, pp. 573-582.

Skjaervø, P. O., 1995, «Iranian Elements in Manichaeism. A Comparative Contrastive Approach. Irano-Manichaica I», en R. Gyselen (ed.), *Au Carrefour des Religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux*, Groupe pour l'Étude de la Civilisaton du Moyen-Orient, Bures-sur-Yvette, pp. 263-283.

Spangenberg, C., 1578, *Historia Manichaeorum. De Furiosae et Pestiferae hujus Sectae origine & propagatione*, Nicolaus Henricus, Ursel.

Stroumsa, G., 1984a, *Another Seed. Studies in Gnostic Mythology* (NHS 24), Brill, Leiden.

Stroumsa, G., 1984b, «König und Schwein: Zur Struktur des manichäischen Dualismus», en J. Taubes (ed.), *Religionstheorie und Politische Theologie* II. *Gnosis und Politik*, Wilhelm Fink Verlag, München, pp. 141-153.

Stroumsa, G., 1992, *Savoir et salut. Traditions juives et tentations dualistes dans le christianisme ancien*, Cerf, Paris.

Stroumsa, G., 1999, «Purification and Its Discontents: Mani's Rejection of Baptism», en Id., *Barbarian Philosophy. The Religious Revolution of Early Christianity*, Mohr (Siebeck), Tübingen, pp. 278-281.

Stroumsa, S. y Stroumsa, G. A. G., 1988, «Aspects of the Anti-Manichaean Polemics in Late Antiquity and under Early Islam», *HThR* 81, pp. 37-58.

Sundermann, W., 1971, «Zur frühen missionarischen Wirksamkeit Manis», *AOH* 24, pp. 79-125.

Sundermann, W., 1971, «Weiteres zur frühen missionarischen Wirksamkeit Manis», *AOH* 24, pp. 371-379.

Sundermann, W., 1986a, «Mani, India and the Manichaean Religion», *SAS* 2, pp. 11-19.
Sundermann, W., 1986b, «Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer, I», *AOF* 13, pp. 40-92.
Sundermann, W., 1986c, «Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer, II», *AOF* 13, pp. 239-317.
Sundermann, W., 1987, «Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer, III», *AOF* XIV, pp. 41-107.
Sundermann, W., 2001, *Manichaica Iranica. Ausgewählte Schriften*, ed. de Chr. Reck, D. Weber, C. Leurini y A. Panaino, 2 vols., Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Roma.
Taqizadeh, S. H. y Henning, W. B., 1957, «The dates of Mani's life», *AM* 6, pp. 106-121.
Tardieu, M., 1981, «*Al-hikma w a-l-'ilm* dans une citation de Mani chez Al-Bīrūnī», *AIUON* 41, pp. 477-481.
Tardieu, M., 1982, «Les manichéens en Égypte», *BSFE* 94, pp. 5-19.
Tardieu, M., 1987, «Principes de l'exégèse manichéenne du Nouveau Testament», en Id. (ed.), *Les règles de l'interprétation*, Cerf, Paris, pp. 123-146.
Tardieu, M., 1988a, «La conception de Dieu dans le manichéisme», en T. Baarda, R. Van den Broek y J. Mansfeld (eds.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World* (EPRO 112), Brill, Leiden, pp. 262-270.
Tardieu, M., 1988b, «La diffusion du bouddhisme dans l'Empire Kouchan, l'Iran et la Chine, d'après un Kephalaion manichéen inédit», *StIr* 17, pp. 153-182.
Tardieu, M., 1988c, *Études manichéennes. Bibliographie critique 1977-1986. Extraits revus et complétés d'Abstracta Iranica vols. I a X avec introduction et index*, Peeters, Louvain.
Tardieu, M., [2]1997, *Le manichéisme*, PUF, Paris (ed. orig. 1981).
Van Oort, J., 1994, «Augustin und der Manichäismus», *ZRGG* 46, pp. 126-142.
Van Oort, J., 1991, *Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's City of God and the Sources of His Doctrine of the Two Cities*, Brill, Leiden.
Van Oort, J., 1996, *Mani, Manichaeism & Augustine. The Rediscovery of Manichaeism & Its Influence on Western Christianity*, Georgian Academy of Sciences, Tbilisi.
Van Oort, J., Wermelinger, O. y Wurst, G. (eds.), 2001, *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaean Studies*, Brill, Leiden.
Van Tongerloo, A., 1982, «La structure de la communauté manichéenne dans le Turkestan chinois à la lumière des emprunts moyen-iraniens en ouighur», *CAJ* 26, pp. 262-288.
Van Tongerloo, A. y Giversen, S. (eds.), 1991, *Manichaica Selecta. Studies presented to Professor Julien Ries on the occasion of his seventieth birthday*, Center for the History of Religions, Louvain.
Van Tongerloo, A. y Van Oort, J. (eds.), 1995, *The Manichaean NOYΣ. Proceedings of the International Symposium organized in Louvain from 31 July to 3 August 1991*, Brepols, Louvain.

Van Tongerloo, A. y Cirillo, L. (eds.), 2005, *Atti del V Congresso Internazionale di Studi sul Manicheismo. Nuove Prospettive della Ricerca, Napoli 2-8 Settembre 2001*, Brepols, Turnhout.

Tremblay, X., 2001, *Pour une histoire de la Serinde. Le manichéisme parmi les peuples et religions d'Asie Centrale d'après les sources primaires*, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.

Vergote, J.: «L'expansion du manichéisme en Égypte», en C. Laga, J. A. Munitiz y L. van Rompay (eds.), 1985, *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History offered to Professor Albert van Roey for his Seventieth Birthday*, OLA 18, Peeters, Leuven, pp. 471-478.

Viciano, A., 1997, «Mani», en C. Kannengiesser y P. Bright (eds.), *Handbook of Patristic Exegesis*, Brill, Leiden.

Villey, A., 1985, *Alexandre de Lycopolis. Contre la doctrine de Mani*, Cerf, Paris.

Villey, A., 1994, *Psaumes des Errants. Écrits manichéens du Fayyūm*, Cerf, Paris.

Von Gabain, A., 1961, *Das uigurische Königreich von Chotscho 850-1250* (SDAW, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst, 5), Akademie Verlag, Berlin.

Von Wesendonk, O. G., 1922, *Die Lehre des Mani*, O. Harrassowitz, Leipzig.

Vööbus, A., 1958-1960, *A History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East* I. *The Origin of Asceticism, Early Monasticism in Persia* (CSCO 184); II. *Early Monasticism in Mesopotamia and Syria* (CSCO 197), Secrétariat du CSCO, Louvain.

Waldschmidt, E. y Lenz, W., 1926, *Die Stellung Jesu im Manichäismus*, Verlag der Akademie der Wissenschaften, Berlin.

Wetter, G. P., 1915, *ΦΩΣ. Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Manichäismus*, Akademiska Bokhandeln, Uppsala.

Widengren, G., 1945, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God. Studies in Iranian and Manichaean Religion*, A.-B. Lundequistska Bokhandeln, Uppsala.

Widengren, G., 1946, *Mesopotamian Elements in Manichaeism (King and Saviour II). Studies in Manichaean, Mandaean and Syrian-Gnostic Religion*, A.-B. Lundequistska Bokhandeln, Uppsala.

Widengren, G., 1961, *Mani und der Manichäismus*, Kohlhammer, Stuttgart.

Widengren, G., 1965, *Die Religionen Irans*, Kohlhammer, Stuttgart.

Widengren, G., 1976, «Iran, der grosse Gegner Roms: Königsgewalt, Feudalismus, Militärwesen», ANRW II/9, Band I, pp. 219-306.

Widengren, G. (ed.), 1977, *Der Manichäismus* (Wege der Forschung 168), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Widengren, G., 1978, «Der Manichäismus. Kurzgefasste Geschichte der Problemforschung», en B. Aland (ed.), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, pp. 278-315.

Widengren, G., 1983, «Manichaeism and its Iranian Background», CHI III (2), pp. 965-990.

Wiessner, G. y Klimkeit, H.-J. (eds.), 1992, *Studia Manichaica* II. *Internatio-*

*naler Kongress zum Manichäismus, 6-10- August, 1989, St. Augustin/Bonn*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.

Wolski, J., «Iran und Rom. Versuch einer historischen Wertung der gegenseitigen Beziehungen», ANRW II/9, Band I, pp. 195-214.

Woschitz, K. M., Hutter, M. y Prenner, K. (eds.), 1989, *Das manichäische Urdrama des Lichtes. Studien zu koptischen, mitteliranischen und arabischen Texten*, Herder, Wien.

Wurst, G., 1995, *Das Bêmafest der ägyptischen Manichäer*, Oros, Altenberge.

Zander, H., 1999, *Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Zieme, P., 1966, «Beiträge zur Erforschung des Xuastvanift», *MIO* XII, pp. 351-360.

# ÍNDICES

# ÍNDICE DE TEXTOS

## 1. LITERATURA ZOROASTRIANA

*Dēnkard*: 33
3, 272: 178n

*Gran Bundahišn*
1, 6: 93n
14, 27: 82n
28, 4: 113n
34, 27-32: 93n

*Škand Gumānīg Wizār*: 34
16, 72-74: 82n

*Yasna*
30, 5: 81n
31, 20: 197n
34, 13: 197n
46, 1: 52n
51, 13: 197n

*Yast*
3, 17: 82n

## 2. LITERATURA BÍBLICA

### Antiguo Testamento

*Génesis*: 80n
2, 7: 112n
6, 1-4: 56

*Éxodo*
16, 4: 44n

*Deuteronomio*
17, 2-5: 70n
17, 3: 183
18, 5: 132n

*Salmos*
48, 3: 82n

*Sabiduría*
7, 27: 132n

*Isaías*
14, 13: 82n
65, 17: 200n

### Nuevo Testamento

*Mateo*
3, 10: 108n
5, 39: 99n
6, 34: 148n
7, 16-20: 86n
7, 21: 153n
9, 12: 60n
10, 9-11: 154n
10, 10: 172n
10, 41: 147n
10, 42: 173n
12, 25-26: 91n
18, 6: 173n
19, 21: 147n
22, 14: 146n
25, 31-46: 173n, 190
25, 40: 158n

*Marcos*
2, 17: 60n
10, 28-30: 164n

*Lucas*
2, 42-50: 48n

5, 31: 60n
10, 1: 151n
10, 17: 151n
10, 38-42: 147n
11, 41: 171n
14, 26: 164n

*Juan*
4, 34: 50n
14, 1-6: 74n
14, 15ss: 138n
15, 26: 138n
16, 7: 138n

*Hechos de los Apóstoles*
9, 2: 74n
19, 9: 74n
19, 23: 74n
22, 4: 74n

*Romanos*
6, 5ss: 144n
8, 22: 129n
14, 10: 187
15, 13: 74n

*1 Corintios*
1, 1: 56n
7, 29-31: 198n
9, 9: 172n
9, 14: 154n
11, 27-31: 175n
15, 20: 196n
15, 45: 112n

*2 Corintios*
1, 1: 56n
5, 10: 187
5, 17: 144n

*Gálatas*
5, 5: 74n

*Efesios*
1, 1: 56n
1, 18: 74n
3, 21: 88
4, 12-13: 121n, 197n
4, 22-24: 144n

*Filipenses*
2, 5-8: 136n

*Colosenses*
1, 1: 56n
2, 14-15: 108n
3, 8-10: 144n
3, 12: 146n

*1 Tesalonicenses*
5, 8: 74n

*1 Timoteo*
5, 18: 172n

*2 Timoteo*
1, 10: 56n

*2 Pedro*
3, 10: 201n

*Apocalipsis*
21, 1: 200n

## 3. OTROS TEXTOS JUDÍOS

*Documento de Damasco* (Qumrán)
12, 9ss: 163n

## 4. LITERATURA PAGANA

Alejandro de Licópolis, *Contra las doctrinas de Mani*: 29
(ed. Brinkmann)
p. 4: 61n, 210n
pp. 4-5: 83n
p. 5: 91n, 95n, 98n, 118n
p. 6: 105n, 106n, 118n, 118n
pp. 6-7: 184n
p. 7: 125n, 136n, 156n, 162n
p. 8: 133n, 200n, 203n
p. 9: 89n,
p. 14: 95n
pp. 15-16: 93n, 95n
p. 16: 79n

p. 35: 70n
p. 37: 156n
pp. 38-40: 118n

Platón
*Timeo*
42 d-e: 101n
*Fedón*
62 b: 162n
*Teeteto*
176 a: 203n

Plotino, *Ennéadas*
I 9: 162n

*Poimandres* (CH I 13-14): 124n

Porfirio, *De abstinentia*
IV, 17-18: 47n

Simplicio, *Commentarius In Epicteti Enchiridion*: 29
(ed. Hadot)
p. 323: 82n, 127n
pp. 323-4: 99n
p. 324: 82n, 91n, 92n
pp. 324-5: 95n, 98n, 203n
p. 325: 79n
p. 326: 49n, 183n
p. 342: 127n

*Stoicorum Veterum Fragmenta* (ed. von Arnim)
II 441: 86n
II 447: 86n
III 757-768: 162n

## 5. LITERATURA CRISTIANA GRIEGA

*Acta Johannis* (*Hechos de Juan*): 22
97-102: 128n
107, 2: 148n

*Acta Thomae* (*Hechos de Tomás*): 60n, 69, 106, 232
12, 3: 148n
27: 87n
86, 1: 148n

Clemente de Alejandría, *Excerpta ex Theodoto*
42, 1-3: 121n
63-64: 110n
78, 2: 85n

Cirilo de Jerusalén, *Catecheses*
6, 20: 44n
6, 33: 173n

Epifanio, *Panarion*: 222
30, 3: 42n, 132n
30, 17: 42n
31, 5: 88n
53, 1: 42n
66, 1: 44n
66, 2: 71n
66, 53: 173n
66, 58: 95n
69, 7: 102n

Eusebio de Cesarea, *Historia ecclesiastica*: 30, 209
VI 38: 42n
VII 31: 30, 44n

Hegemonio, *Acta Archelai*: 30, 35, 175, 209, 221, 222, 223, 224
V, 1: 56n, 111n
VII, 1-2: 83n
VII, 2: 108n
VII, 3: 103n
VII, 4: 105n, 111n
VIII, 5: 117n
VIII, 6-7: 184n
VIII, 7: 120n, 197n
IX, 1: 89n
IX, 16: 89n
X, 1-4: 198n
X, 5-6: 175n
XI, 2: 198n
XII, 4-5: 70n
XIII, 1: 199n, 200n
XVII, 5: 108n
XXV, 3: 138n
XXVII: 93n
XL, 2: 43n
LIV, 11: 136n
LXII, 3: 71n
LXII, 6: 55n
LXIV-LXV: 49n

LXVI, 3: 64n

Hipólito, *Refutatio omnium haeresium*
V 7, 6: 115n
V 7, 35: 115n
V 19, 1-22, 1: 45n
V 19, 6: 90n
V 21: 99n, 117n
VI 37, 7: 122n
IX 13, 1: 41n
IX 16, 4: 82n

Ignacio, *A los Efesios*
7, 2: 60n

Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses*
I 1, 1: 103n
I 3, 1: 56n
I 7, 1: 201n
I 24, 1-2: 123n
I 24, 3: 87n
I 29, 3: 115n
I 30, 6: 123n

Juan de Cesarea, *Disputatio cum Manichaeo*: 83n

Marco el Diácono, *Vida de Porfirio*
85: 158n
85-91: 144n

Metodio, *Symposion*
8, 10: 42n

Orígenes, *Contra Celsum*
IV, 7: 133n
IV, 23: 133n

*Papiro Rylands 469*: 30, 144n, 156n, 175, 211

*Pseudoclementinas*: 132n

Serapión, *Adversus Manichaeos*
2: 44n

Severo de Antioquía, *Homiliae Cathedrales* 123 (ed. Kugener)
pp. 91-92: 80n
p. 92: 89n
p. 96: 82n, 90n
p. 97: 83n
p. 103: 93n
p. 104: 82n, 93n
p. 106: 93n
pp. 107-111: 94n
p. 112: 82n, 93n
p. 117: 91n
pp. 120-121: 96n
p. 122: 95n, 96n
pp. 122-123: 93n
p. 126: 99n
p. 127: 98n
pp. 127-128: 107n

Pedro Sículo, *Historia manichaeorum*
16, 5-6: 76n

Teodoreto de Ciro, *Haereticarum Fabularum Compendium*
I 26 (ed. Migne)
Col. 377: 93n, 98n, 107n
Col. 380: 127n, 163n

Tito de Bostra, *Contra Manichaeos*
I 1: 44n
I 5-6: 89n
I 11: 93n
I 13: 95n
I 14: 54n
I 17: 93n, 107n
I 19: 91n
I 21: 96n
I 40-41: 201n
II 35: 127n
III, Pref.: 70n

¿Zacarías de Mitilene?, *Capita contra Manichaeos VII*: 32, 163, 196, 198
1: 44n, 89n, 95n, 105n
2: 40n, 138n, 150n, 158n
3: 88n, 124n, 158n
4: 70n, 136n
6: 105n, 127n, 198n
7: 156n, 163n, 196n

## 6. LITERATURA CRISTIANA LATINA

Agustín de Hipona

*Confessiones*
3, 6, 10: 184n
3, 10, 18: 128n, 160n, 163n
5, 3, 3: 152n
5, 3, 6-9: 219n
5, 11, 21: 70n
7, 2, 3: 97n
*Contra Adimantum*
17, 2: 45n
17, 5: 45n
*Contra Epistulam Fundamenti*
5: 57n
6: 57n
8: 188n, 189n
11: 111n
12: 81n
13: 82n
15: 82n, 92n
20: 82n
21: 82n
23: 136n
31: 169n
*Contra Faustum*
2, 5: 169n
5, 1: 154n, 172n
5, 5: 72n, 150n, 243
5, 10: 149n
6, 4: 128n
6, 5: 163n
6, 8: 90n, 123n
11, 3: 181n
11, 14: 184n
12, 47: 163n
13, 4: 57n
13, 6: 84n, 169n, 192n, 201n
13, 17: 138n
13, 18: 192n
14, 11: 184n
14, 24: 136n, 196n
15, 5: 80n, 114n
15, 5-6: 87n
15, 6: 80n, 114n, 115n
15, 7: 156n, 163n
16, 28: 128n, 153n
16, 29: 196n
16, 31: 156n
17, 1: 70n
19, 22: 44n
20, 1: 183n
20, 2: 128n, 171n
20, 3: 82n, 89n, 170n
20, 5: 184n
20, 6: 184n
20, 9: 114n
20, 10: 74n
20, 13: 156n, 169n
20, 15: 124n
20, 21: 196n
21, 1: 92n
21, 1-2: 83n
21, 4: 92n, 184n
22, 79: 45n
24, 1-2: 141n
25, 1: 82n
28, 5: 84n
31, 4: 169n
32, 2: 70n
32, 19: 114n
33, 3: 70n
*Contra Felicem*
I 6: 84n
I 9: 84n
I 14: 55n, 71n
I 19: 85n, 93n, 97n, 98n
II 5: 55
*Contra Fortunatum*
3: 176n, 184n
14: 81n
15: 106n
23-24: 97n
28: 99n
29-30: 97n
*Contra Secundinum*
1: 108n
11-12: 89n
19: 98n
20: 82n, 184n, 203n
*De Haeresibus*
46, 1: 44n
46, 2: 80n, 108n
46, 3: 181n
46, 5: 169n
46, 6: 118n
46, 10: 243
46, 11: 156n
46, 12: 128n, 149n, 155n
46, 13: 158n
46, 15: 70n, 136n, 196n

46, 16: 57n, 150n, 151n, 152n
46, 17: 142n
46, 18: 184n
46, 19: 178n, 201n
*De moribus ecclesiae*
10: 83n
*De moribus manichaeorum*
10ss: 154n
16: 163n
20: 150n:
17: 128n
18: 158n, 169n
19: 157n
*De natura boni*
42: 93n
42-43: 201n, 203n
44: 55, 123n, 124n
45: 169n
46: 124n
47: 209n, 210n
*De utilitate credendi*
2: 70n
3: 70n
9: 116n
14: 116n
*Epístola 236*: 176n

Evodio, *De fide*
5: 55, 142n, 201n
14-16: 55
49: 113n

León Magno
*Sermón XVI*, 4: 144n
*Carta 15*: 213n

## 7. LITERATURA CRISTIANA SIRÍACA

Efrén el Sirio, Fragmentos antimaniqueos (ed. Reeves)
Fr. 1: 81n
Fr. 2: 44n
Fr. 6: 82n
Fr. 8: 93n
Fr. 15: 127n
Fr. 18: 80n
Fr. 22: 95n
Fr. 23: 95n
Fr. 27: 82n
Frs. 28-29: 107n
Frs. 38-39: 82n
Fr. 48: 113n
Frs. 53-58: 169n
Frs. 59-67: 184n
Frs. 75-78: 181n
Frs. 85-88: 201n
Fr. 97: 171n
Fr. 98: 146n
Fr. 100: 64n
Fr. 101: 58n
Frs. 102-3: 133n, 138n

Teodoro bar Kōnī, *Liber Scholiorum XI*
58: 40n, 43n, 64n
59: 95n, 98n, 99n, 102n, 103n, 107n, 109n, 110n, 114n, 117n, 119n, 121n, 123n, 124n, 128n, 131n, 159n

## 8. TEXTOS DE NAG HAMMADI

*Apócrifo de Juan* (NHC II 1): 123n
4, 11-35: 102n
8, 33: 115n
11, 17: 124n
14, 20 - 15, 13: 124n

*Berolinensis Gnosticus* (8502, 2)
35, 3: 115n

*Eugnosto el Bienaventurado* (NHC III 3)
73, 9-12: 87n

*Evangelio de los egipcios*: (NHC III 2)
57, 16ss: 124n

*Hipóstasis de los Arcontes* (NHC II 4): 123n
87, 13-88, 3: 124n
88, 16ss: 112n
95, 7: 124n

*Libro de Tomás el Atleta* (NHC II 7)
142, 11-13: 201n

*Origen del Mundo* (NHC II 5): 123n
112, 26 - 113, 20: 124n
126, 18: 201n

*Paráfrasis de Sem*: (NHC VII 1): 45n
2, 6: 86n
45, 8-20: 201n

*Pensamiento del Gran Poder* (NHC VI 4)
46, 25-33: 201n

*Sabiduría de Jesús Cristo*: (NHC III 4)
96, 1-10: 87n

## 9. LEGISLACIÓN DEL IMPERIO ROMANO

*Codex Theodosianus*
XVI 5, 3: 155n, 212n

## 10. TEXTOS ÁRABES

ʿAbd al-Ǧabbār, *Kitāb al-mugnī*: 86n

Al-Bīrūnī, *Kitāb al-ātār al-baqiyya*
(ed. Sachau)
p. 190: 155n

An-Nadīm, *Fihrist*
(ed. Flügel)
p. 49: 40n, 42n
pp. 49-50: 41n
pp. 50-51: 48n
p. 51: 52n
p. 52: 61n
p. 53: 91n, 92n, 93n
p. 54: 98n, 104n
p. 55: 109n
pp. 55-56: 90n
p. 56: 112n
p. 58: 201n, 203n
p. 59: 130n, 131n
p. 62: 86n
pp. 63-64: 149n
p. 64: 88n, 158n
p. 65: 159n
p. 66: 151n, 159n
pp. 66-69: 214n
p. 68: 160n
p. 69: 42n, 166n
pp. 69-70: 197n
pp. 69-71: 196n
pp. 72-73: 55n
p. 73: 53n, 56n
pp. 73-76: 57n
pp. 77-79: 237

Aš-Šahrastānī, *Kitāb al-milal wa-l-nihal*
(ed. Cureton)
p. 188: 70n, 80n
p. 189: 86n, 93n
p. 190: 82n, 94n, 95n
p. 191: 112n, 176n, 203n
p. 192: 132n, 133n, 199n, 201n

## 11. LITERATURA MANIQUEA

### Obras de Mani

*Cartas*: 20, 22, 23, 56-57, 71
*Epístola del fundamento*: 21, 57
*Evangelio* (*Viviente*): 20, 21, 54-55, 58n, 71, 137
*Leyendas* (*Pragmateia*): 56, 58, 70
*Libro de los gigantes*: 20, 21, 56, 71, 145n
*Libro de los misterios*: 20, 55, 71
*Šābuhragān*: 20, 21, 46n, 54, 61, 71n, 110n, 114n, 118n, 121, 124n, 131n, 136, 146n, 199, 200n, 201n, 227, 229, 230
*Tesoro*: 20, 21, 55, 71, 123n

Textos griegos

*Codex Manichaicus Coloniensis*: 21, 45n, 48n, 50, 52, 154, 155, 163, 172, 192, 229, 230, 233
5: 156n
6: 156n
6-12: 128n
7: 153n
9: 142n, 156n, 172n
13: 48n
14: 168n
16: 75n, 127n, 129n
17: 129n
19: 111n
20: 74n, 143n
21: 185n
22: 50n, 129n
23: 127n
25: 74n
35: 142n, 146n, 150n, 152n, 172n, 174n
39: 74n
43: 185n
48ss: 45n, 132n
49: 72n, 192n
54: 72n
60-62: 45n
62: 74n, 132n
63: 138n, 185n
64: 49n, 143n
65: 142n, 182n
66: 44n, 50n, 56n
66-70: 55n
67: 74n, 74n
70: 138n, 143n
70-71: 185n
74-75: 142n, 157n
77: 74n
78-79: 164n
79-80: 135n
80: 51n, 168n
81: 168n, 175n
82-83: 142n
84: 135n
86: 142n
86-87: 132n
88: 142n
89: 40n, 142n
89-90: 185n
91: 135n, 185n
92-93: 147n
94: 142n
94-96: 142n
97: 129n, 171n
97-98: 163n
99: 44n
100-101: 51n
100-109: 52n
102: 73n, 74n, 134n
103: 142n, 154n
104: 69n, 151n
105: 155n
106: 52n, 141n, 155n, 183n
107: 96n, 127n, 129n
108: 96n
110: 42n, 164n
111: 164n
111-113: 185n
113: 85n, 164n
114: 164n
115: 44n
116: 52n
121: 52n
122: 59n
123: 147n, 157n
124: 69n
128: 154n
130-135: 165n
132: 74n, 81n, 84n, 154n
132ss: 142n
137: 151n
140ss: 53n, 171n
145: 53n

Textos coptos

*Homilías*: 22, 64n, 65, 205n, 228, 229
6, 19ss: 197n
7, 4: 44n
7, 12-13: 84n
11, 23-27: 137n
12, 25s: 80n
14, 8-9: 146n
15, 12: 146n
16, 21: 174n
22, 3ss: 219n
25: 71n
25, 2: 55n

25, 4-5: 57n
25, 5: 58n
28, 6: 44n
28, 11: 174n
31, 3: 44n
37, 8: 172n
38, 12ss: 196n
39, 3-7: 197n
40, 10: 115n
41, 6ss: 201n
41, 11-17: 201n
41, 13-14: 183n, 201n
41, 21: 199n
42, 9ss: 64n
44, 22: 62n
45, 5: 62n
45, 13: 42n
46, 12: 62n
47, 18-19: 134n
48, 2-13: 165n
56, 5: 42n
56, 6: 42n
56, 9: 44n
56, 12: 42n
57, 18: 156n
60: 64n
60, 11: 189n
60, 31: 205n
68, 15-19: 132n
71, 7: 187n
71, 11: 187n
85: 64n
86, 1: 44n
94, 18ss: 55n

*Kephalaia*: 22, 47n, 90n, 131, 159n, 161, 185, 196, 205n, 228, 229
Introd.: 55n, 71n, 95n, 137n
1: 45n, 48n, 52n, 53n, 61n, 69n, 74n, 96n, 131n, 132, 133n, 136n, 137n, 138n, 151n, 196n
2: 80n, 86n, 89n, 90n, 120n, 121n,
3: 120n, 185n
4: 88n, 89n, 90n, 92n, 121n, 185n
5: 105n, 199n
6: 81n, 90n, 91n, 92n, 93n, 96n, 142n, 158n
7: 48n, 74n, 85n, 87n, 102n, 109n, 120n, 121n, 122n, 197n
8: 113n, 135n
9: 85n, 102n, 103n, 111n, 143n, 197n
11: 121n
16: 85n, 97n, 104n, 105n, 107n, 113n, 121n, 125n, 199n, 201n
17: 84n, 107n, 111n, 128n, 131n
18: 96n, 105n, 108n, 112n, 199n
23: 91n, 106n
24: 90n, 102n, 103n, 118n, 201n
25: 88n
26: 128n
27: 90n, 92n, 93n
28: 110n, 115n, 123n, 199n
29: 102n, 112n, 113n, 119n, 120n, 196n
34: 117n
37: 115n
38: 114n, 116, 122n, 123n, 129n, 141n, 145n
39: 196n, 199n, 201n
40: 201n
41: 96n, 107n, 201n
42: 60n, 118n
43: 118n
44: 123n
45: 118n
46: 200n
47: 113n
48: 123n
51: 104n, 110n
55: 125
56: 124n, 125n, 158n
57: 125n
58: 128n, 143n
59: 64n, 128n, 196n
60: 131n, 136n, 201n
62: 200n
63: 91n, 128n
64: 125n
65: 70n, 80n, 81n, 85n, 158n, 183
66: 153n
69: 90n, 117n, 118n, 121n
70: 114, 115, 116, 117n, 145n, 168n, 169n
72: 127n
73: 89n, 90n, 95n, 198n
76: 50n, 52n, 53n, 74n, 96n
77: 172n
80: 149n, 154n, 155n, 171n, 172n
81: 141n, 175n
83: 187n
85: 128n, 161n, 170n
87: 149n, 170n, 172n
88: 146n
90: 142n, 143n, 198n
91: 149n, 159n, 171n, 172n, 173n, 198n

92: 198n
99: 175n
112: 49n, 74n, 96n, 128n
113: 118n
115: 102n, 119n, 128n, 149n, 173n, 175n
120: 81n
138: 178n
140: 155n
148: 71n
151: 74n, 139n

*Papiro Kellis Copto 1*: 107n

*Papiro Kellis Copto 2*: 201n

*Salterio*: 22, 57, 64n, 88n, 123n, 155n, 168, 202, 228, 229
2, 24: 60n
4, 27: 146n
7, 3: 190n
7, 18: 188n
7, 19: 190n
7, 22-24: 187n
8, 3: 188n
9, 2ss: 187n
9, 12-16: 87n, 91n
9, 22-24: 96n
9, 26-28: 98n
9, 29-30: 97n
9, 31 - 10, 7: 107n
10, 6-12: 105n, 112n
10, 7-9: 104n
10, 10-29: 112n
10, 15-19: 107n
10, 20ss: 111n, 113n
11, 29-31: 84n
12, 1: 188n
12, 2: 190n
16, 25-26: 189n
20, 15: 42n
20, 24: 42n
20, 27ss: 190n
20, 28: 187n
22, 6-7: 188n
22, 11: 190n
22, 28: 188n
23, 10: 201n
24, 8-9: 146n
24, 14-15: 138n
24, 18: 146n
25, 12ss: 200n
25, 27: 146n
26, 28-29: 190n
28, 14-15: 190n
30, 19: 146n
30, 23-24: 146n
30, 26-27: 190n
31, 14: 146n
33, 18-23: 154n
34, 19: 188n
40, 13: 60n
41, 18: 188n
41, 24: 187n
42, 2-3: 190n
42, 10: 190n
42, 24-25: 188n
43, 22: 188n
43, 30: 189n
46, 1-19: 60n
46, 14-15: 190n
47, 1: 57n
52, 11: 200n
54, 13ss: 106n
56, 23ss: 81n
57, 22: 60n
69, 26-27: 138n
86, 27-30: 128n
88, 8: 183n
93, 9: 183n
94, 12: 154n
99, 4: 168n
101, 8: 183n
103, 35: 197n
133, 3: 85n
133, 24-25: 121n, 197n
133, 32: 122n
134, 11-21: 86n
135, 1-11: 154n
135, 1-30: 153n
136, 14: 85n
137, 14-18: 105n
137, 22ss: 87n
137, 36-40: 104n
137, 55-138, 9: 109n
138, 3-4: 111n
138, 26-58: 114n
139, 5-14: 48n
139, 26-28: 121n
139, 54: 71n
139, 56ss: 55n
140, 16: 57n
140, 26-27: 107n
140, 30: 188n

142, 3-9: 132n
146, 9-10: 138n
149, 14-15: 168n
150, 8: 96n
151, 25: 81n
152, 13-19: 168n
152, 21-22: 143n
152, 22: 60n
153, 3-4: 143n
153, 24 - 154, 12: 153n
157, 19ss: 142n, 154n
159, 29: 201n
160, 1: 127n
160, 2: 107n
160, 14-15: 128n
160, 17-19: 145n
161, 1ss: 86n
161, 4: 148n
161, 13-14: 153n
162, 31: 108n
171, 20-22: 154n
175, 8ss: 197n
175, 16: 136n
175, 20-24: 173n
177, 11: 154n
192, 12-13: 148n
202, 22: 127n
203, 22ss: 91n
204, 25: 122n
219, 2: 111n
219, 5: 111n
222, 19ss: 172n

Textos latinos

*Codex Thevestinus* (*Códice de Tebessa*):
24, 146n, 147n, 148n, 149n, 172n, 211

Textos iranios

*Angad Rošnān*: 25, 182n
VI, 51: 181n
VI, 61: 131n
VI, 67: 182n
VII, 4: 182n
VIII, 12: 168n

*Huyadagmān*: 25, 27, 182n
II: 196n
IV: 198n
V: 196n
VI: 96n, 201n
VI d 4: 197n
VI d 12: 197n
VII, 22: 168n
VIII, 1: 197n

*Sermón del Alma*: 25, 27
71-72: 156n
76-83: 134n
86-87: 201n
128: 156n

M 2: 71n, 156n, 191, 202n, 203, 205n, 210n
M 3: 59, 64, 155n, 205n
M 7 I: 61n
M 9 I: 131n
M 10: 88n, 103n, 108n
M 12: 195n
M 14: 154n
M 21: 109n, 111n
M 28 II: 60n
M 31: 88n
M 36 R: 74n, 150n, 151n
M 36 V: 88n, 197n
M 42: 131n, 133n, 134n, 172n
M 47: 61n
M 48 I: 53n
M 49 II: 48n, 52n, 167n
M 95: 172n
M 132 I: 205n
M 139: 172n, 175n
M 140: 196n
M 174: 155n
M 216c: 205n
M 299a: 131n, 132n
M 316: 105n, 107n
M 325 V: 205n
M 454 I: 64n
M 464 a: 48n
M 500 c: 145n
M 546: 175
M 566 I: 40, 59

M 710: 84n, 105n, 107n
M 801: 105n, 106n, 107n, 175n, 178, 188n, 189n
M 1224: 172n, 214n
M 1306 II: 53n
M 1307: 53n
M 1501: 196n
M 4575 R: 53n, 111n
M 5761: 158n
M 5794: 74, 137n, 139n, 141n, 150n, 152, 158n
M 5815: 205n
M 5861: 205n
M 5877: 84n, 105n, 107n
M 5911: 53n
M 6031 V: 43n, 64n
M 6033: 64n
M 7980: 105n, 184n, 197n
M 7981: 110n, 115n, 123n
M 7982: 124n
M 7983: 124n, 130n
M 7984: 114n, 124n, 197n, 200n

Frag. Sogd. 18224: 183n
T II D 123: 189n
T II D 126: 131n
T II D 171: 149n
T II D 178: 168n
T II D 267: 28
T III 260: 110n
T III D III 267: 111n

Textos turcos

*Xᵘāstuānīft*: 27-28, 80, 84, 163, 177, 178, 184
(ed. Asmussen)
I B: 108n
I C: 81n, 92n
II C: 185n
VII B: 83n
VIII A: 74n, 84n
VIII B: 138n
IX A: 158n
XI B: 159n, 163, 172n, 178n
XIV: 189n

Textos chinos

*Tratado Maniqueo Chino*
(ed. Chavannes-Pelliot): 25, 122n, 228
p. 96: 96n
p. 97: 60n
p. 98: 164n
p. 100: 71n
p. 101: 74n
p. 102: 157n
p. 103: 141n, 178n
p. 104: 154n
p. 107: 183n
p. 108: 81n
p. 118: 129n
pp. 111ss: 145n
pp. 118ss: 120n
pp. 119ss: 124n
pp. 117ss: 145n
p. 120: 107n, 112n, 113n, 114n
p. 121: 185n

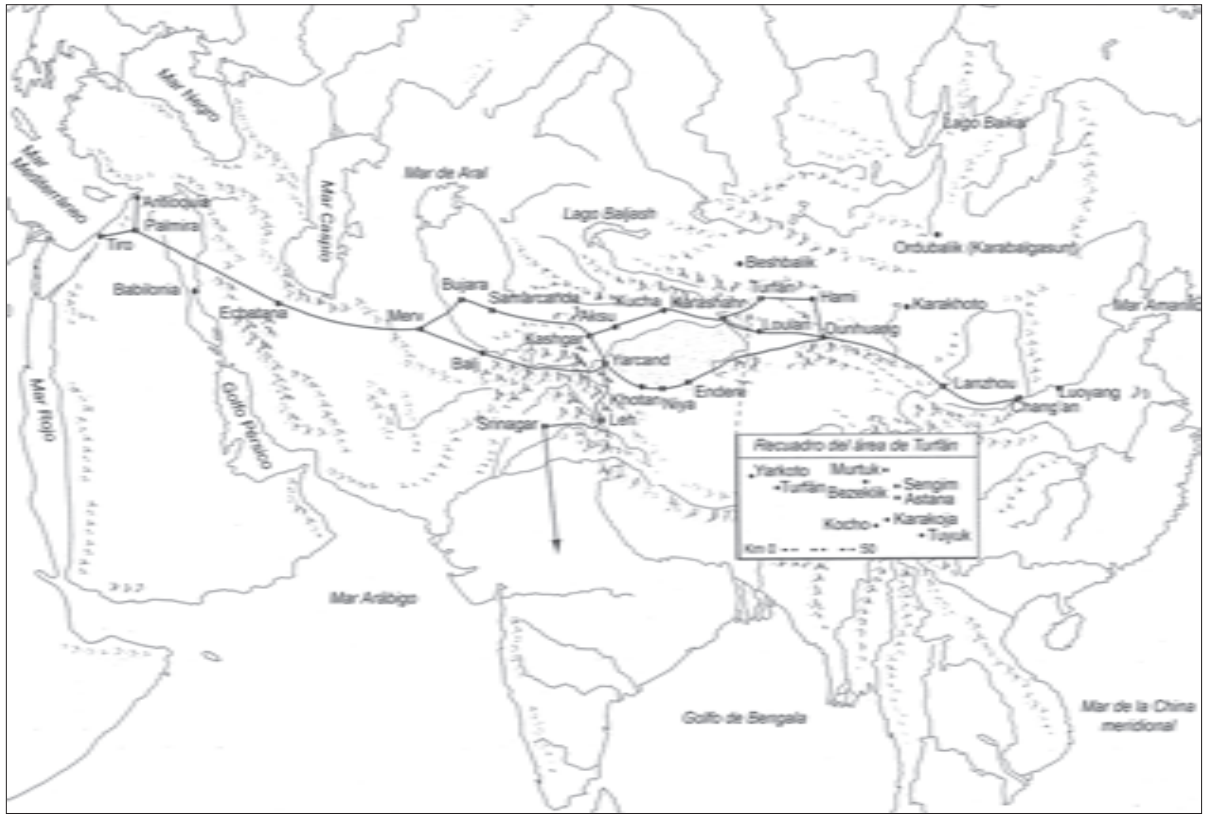
*Himnario chino*: 26
249ss: 171n
253-254: 129n

*Compendio de la enseñanza de Mani*: 26, 41n, 58n, 71n, 150n, 228

Adaptado de Gh. Gnoli (ed.), *Il manicheismo*. Vol. I: *Mani e il manicheismo*, Fondazione Lorenzo Valla – A. Mondadori Editore, Milano, 2003.

Adaptado de J. van Oort y G. Quispel (eds.), *De Keulse Mani-Codex*, Biblioteca Philosophica Hermetica, Amsterdam, 2005.

Adaptado de J. van Oort y G. Quispel (eds.), *De Keulse Mani-Codex*, Biblioteca Philosophica Hermetica, Amsterdam, 2005.




Mapa de la Ruta de la Seda y de los emplazamientos de la región de Turfán donde se hallaron manuscritos maniqueos. Adaptado de Zs. Gulácsi, *Mediaeval Manichaean Book Art*, Brill, Leiden, 2005.

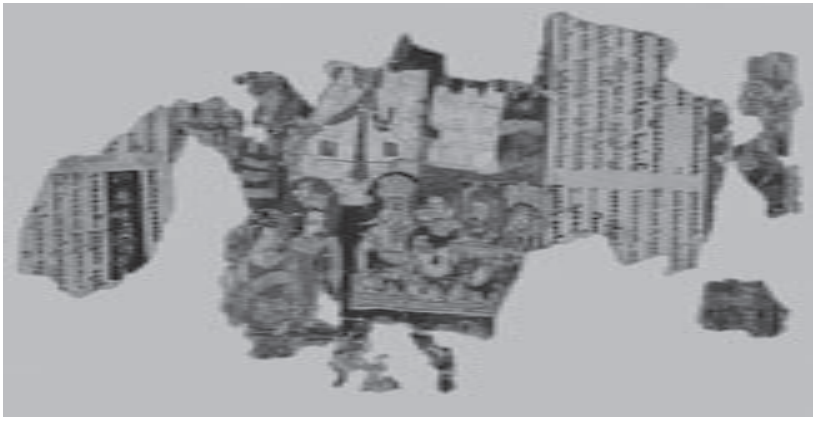
Coronación de Bahrām I, con Ohrmizd (Ahura Mazdā) entregándole la diadema real. Cercanías de Bishapur (Foto: A. Cantera).

Imagen del jerarca zoroastriano Kirdīr junto a una de las versiones de su inscripción, en Naqš-e Rajab (Foto: A. Cantera).

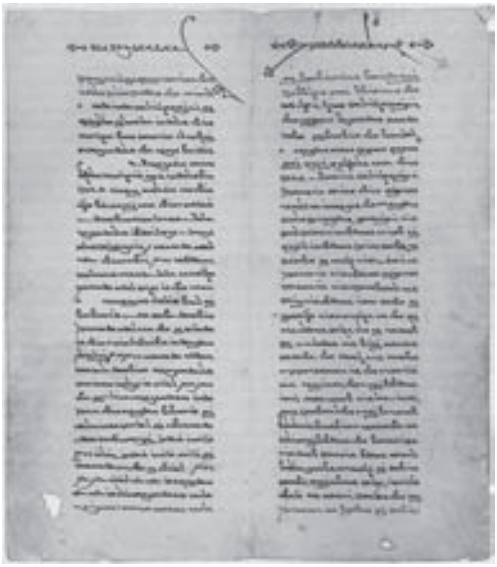
Victoria de Šābuhr I sobre el emperador Valeriano (en pie) y Felipe el Árabe (arrodillado), en Naqš-e Rustām (Foto: A. Cantera).

Coronación de Ardašir I, en la que Ohrmizd (Ahura Mazdā) le entrega la diadema y bastón reales. A sus pies, Ardābān V y Aŋra Maiiniu. Naqš-e Rustām (Foto: A. Cantera).

MIK III 4979 V, procedente de Kocho. Representación de la celebración del Bēma, con la comida (pan, melones, uvas) dispuesta en el centro.

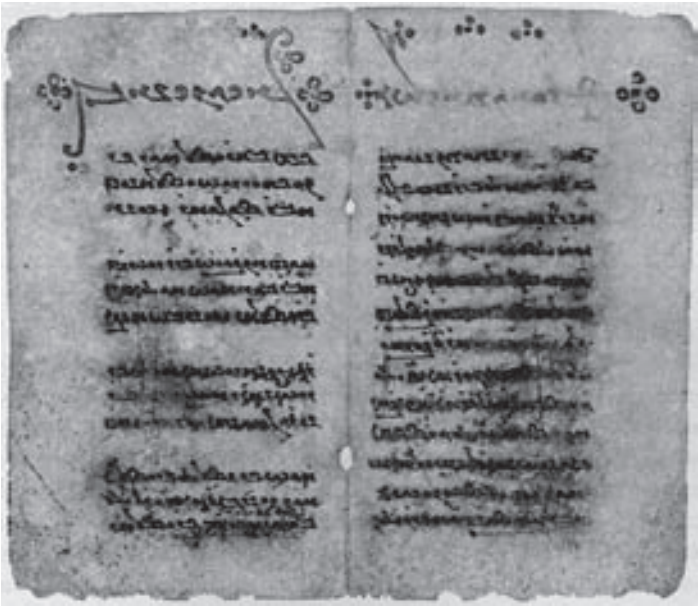


MIK III 4979 R (Kocho). Electo de alto rango, al que acompañan otros electos, tiende la diestra a un gobernante (quizás el uigur Bügü Khan). El acto es testimoniado por diversas figuras (escena inferior).



MIK III 4990 (M 172). Bifolio de pergamino, no iluminado; combina diversas tintas.

MIK III 4947 & III 5 d (Kocho). Fragmento de rollo con representación maniquea de Buda.



MIK III 103. Diminuto bifolio (altura: 5,7 cm; anchura: 2 × 3,4 cm). Conserva intactos los agujeros de la encuadernación.

MIK III 4979 V (detalle). Electo sosteniendo un libro ricamente encuadernado, en el curso de la celebración del Bēma.

MIK III 4983 V (Kocho). Fragmento de folio decorado; texto en persa medio con un himno al Tercer Enviado.

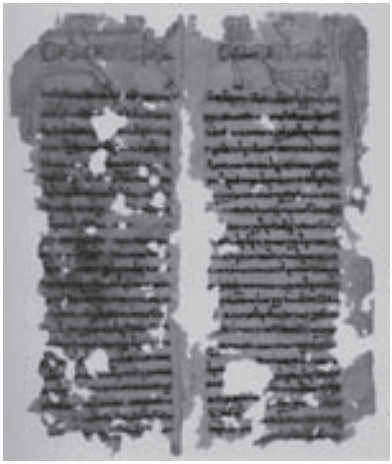
MIK III 6918. Fragmento de una pintura mural. Representa a un electo de alto rango.

MIK III 6286 (Kocho). Tela pintada. Electa maniquea portando un libro decorado; la parte superior contiene otra imagen, probablemente de una divinidad.

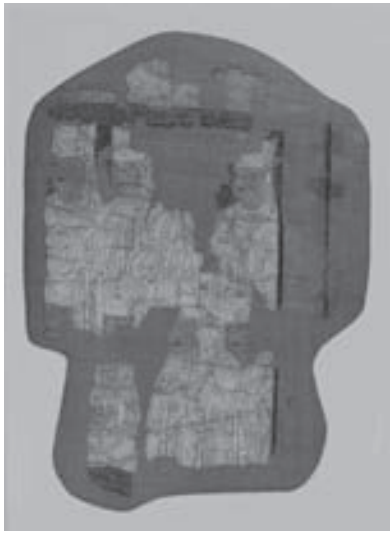
MIK III 8260 R (detalle). Turfán. Figura pintada con influencia de estilo chino.

MIK III 6283. Tela pintada procedente de Kocho. Electi maniqueos acompañados de otras figuras.

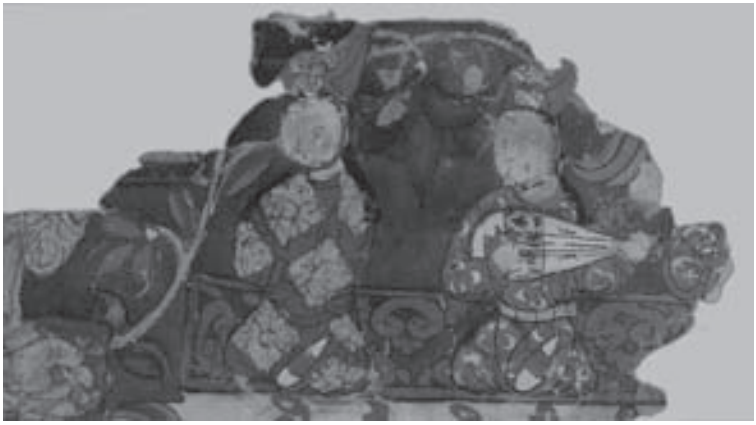
MIK III 8259 V (Kocho). Fragmento de un bifolio; en persa medio, contiene un himno al Padre de la Grandeza (Zurwān).



M 171. Procedente de Kocho. Bifolio iluminado, contiene un escrito en parto acerca de los auditores.



MIK III 4815 a-d (Kocho). Fragmentos de tela pintada. Representación de un grupo de electas.



MIK III 6368 V (detalle). Representación de dos auditores acompañando musicalmente a una figura (fragmentaria), probablemente de un electo.

MIK III 4983 R.

MIK III 8259 R. Texto en persa medio, con representación de electi sentados en flores de loto y de auditores y auditoras (parte inferior).

MIK III 4959 R (Kocho). Fragmento de folio que combina típicamente inscripción —en persa medio— y representación figurativa.

# ÍNDICE ONOMÁSTICO

*Personajes antiguos*


'Abd al-Ǧabbār: 33, 86n
'Amr ibn 'Adi (Amaro): 207, 208
Abū l-Rayhān al-Bīrūnī: 33, 39, 40, 155n, 225
Adda, Mār: 23, 46n, 206, 210
Ādurbād i Māraspandān: 34
Ādurfarrbay ī Farroxzādān: 33
Afraates: 31
Agustín de Hipona: 23, 31, 83n, 89, 97, 115, 116n, 148, 150n, 151n, 152n, 156, 158n, 163, 169n, 170n, 178n, 184n, 188, 189n, 192, 196, 201, 203n, 209, 211, 219, 221, 222
Alejandro de Afrodisia: 86n
Alejandro de Licópolis: 29, 95n, 98n, 118n, 162, 184n, 200n, 203n, 210, 219, 222, 231
Al-Ǧāhiz: 33, 192
Al-Jacubi: 33, 61n
Al-Mas'udi: 33, 55, 215n
Al-Murtadá: 33
Al-Tabari: 33
Al-Warrāq, 'Abū 'Īsā: 32, 33
Ammō, Mār: 28, 191, 205
Amnio Anicio Juliano: 212
An-Nadīm: 33, 41, 42, 55, 86n, 93n, 98n, 109n, 112n, 130n, 158, 159n, 160n, 166n, 196, 201n, 203n, 214, 225, 226
Ardābān V: 37, 38n, 40
Ardašir: 37, 38, 49, 53, 63n
Arrio: 102
Aš-Šahrastānī: 33, 70n, 86n, 93n, 94n, 112n, 132n, 176n, 199, 201n, 203n, 225
Baat: 62, 64
Bābag: 37
Bahrām I: 62, 64, 65, 160, 207
Bahrām II: 62n, 207
Bai Yuchan: 35
Bardesanes: 45, 46, 47 n. 53, 55, 57, 112n, 226, 230, 232
Basilio de Cesarea: 209
Bassa: 21, 144n, 195, 209
Bügü Khan: 28, 217
Caracalla: 40
Cirilo de Jerusalén: 31, 173n, 209, 223n
Celso: 133n
Clemente de Alejandría: 86, 148n
Confucio: 41
Constancio: 150n
Chipan: 34
Dídimo el Ciego: 31
Diocleciano: 35, 158n, 212
Diodoro de Tarso: 209
Efrén de Nísibe: 31, 80n, 82n, 93n, 95n, 107n, 127n, 146n, 169n, 171n, 181n, 184n, 201n, 223n, 225, 230n
Elcasai: 41n, 42n, 45, 50n
Epifanio de Salamina: 30, 95n, 102n, 132n, 173n, 209, 222, 223
Eusebio de Cesarea: 30, 209, 223n
Evodio de Uzala: 32, 113, 142n, 201n
Fausto de Milevi: 23, 70n, 82n, 151n, 154, 170, 181n, 183n, 211
Focio: 31, 209, 223
Fortunato: 97
Gabriab: 209
Gordiano III: 38
Gregorio II (papa): 210
Hārūn al-Rašīd: 208
Hipólito: 99n, 117n, 122n,
Honorio I: 212
Inneo (Innaios): 151, 207
Ireneo: 103n, 115n, 123n, 201n
Jesús de Nazaret: 41, 44, 53, 55, 59, 64, 67n, 134-136, 107, 122, 133-138, 147, 151, 164n, 170, 172n, 185, 186, 198, 230
Juan Crisóstomo: 209
Juan de Cesarea: 31, 83n
Julia: 144n, 209
Julián de Eclana: 209
Justiniano: 212-213
Kirdīr: 33n, 39n, 61, 62n, 207
León Magno: 32, 144n, 210, 213
Libanio: 209

Lu Yu: 34
Mahoma: 49, 138
Mani: 20-21, 37-65 y *passim*
Marción: 23, 45, 46n, 55, 70, 80, 86, 114, 135, 142, 182, 226, 230, 232
Marco el diácono: 144n, 158n
Mardānfarrox ī Ohrmazd-dādān: 34
María (mártir maniquea): 144
Mihršāh: 61
Montano: 198
Narseh I: 207
Nebridio: 97
Nūhzādag: 205n
Ohrmizd I: 62
Ohrmizd II: 207
Orígenes: 133n
Pablo de Tarso: 45, 49, 52, 56, 69, 133, 144, 172n, 185, 198
Pablo el Persa: 31
Paciano de Barcelona: 32n
Pattik: 40, 41, 164n
Pedro Sículo: 31
Pērōz: 61, 214n
Platón: 89, 91, 101n, 133, 162n, 203
Plotino: 162n, 219
Porfirio: 47n, 210
Prisciliano: 210n
Proclo: 219
Ptolomeo (astrónomo): 117n
Šābuhr (Sapor) I: 38, 49, 53, 61, 62, 161, 206-207, 212
Šābuhr II: 34, 207
Satornilo: 123n
Secundino: 23, 24
Serapión de Thmuis: 30, 222
Severiano de Gabala: 31
Severo de Antioquía: 31, 82n, 83n, 93n, 95n, 96n, 98n, 99, 209
Siddharta Gautama: 41
Simplicio: 29, 49, 82n, 95n, 98n, 127n, 203n, 219
Sisinio (Sisinnios): 151, 207
Taciano: 70n, 151n
Teodoreto de Ciro: 31, 93n, 98n, 107n, 127n, 163n, 209
Teodoro abu Qurra: 213n
Teodoro bar Kōnī: 31, 95n, 98n, 99, 103n, 109n, 110n, 113n, 114n, 117n, 121n, 131n, 225
Teodosio I: 212
Teodosio II: 212
Teona: 144
Tertuliano: 82n
Tito de Bostra: 31, 70n, 93n, 107n, 127n, 201n, 209, 222
Tomás (apóstol): 52
Trajano: 42n
Valaxš V (Vologeses): 37, 38n
Valentiniano I: 212
Valentiniano III: 212
Valeriano: 38, 61
Victorino, Fabio Mario: 32n
Wu Zetian: 216
Xuanzong: 26
Zacarías de Mitilene: 31-32, 163
Zenobia de Palmira: 208
Zoroastro: 52n, 59, 62n, 122, 133-138, 172n

*Autores modernos*

Aland, B.: 46n, 232n
Alfaric, P.: 46n, 230
Allberry, C. R. C.: 187n, 188n, 190n, 228n
Andreas, F. C.: 230n
Arnold, G.: 223
Arnold-Döben, V.: 59n, 75n
Asmussen, J. P.: 27n, 40n, 81n, 112n, 158n, 160n, 163n, 172n, 177n, 179n, 187n
Bainbridge, W. S.: 147n
Bang, W.: 190n
Baur, F. C.: 47n, 83n, 224-225
Bayle, P.: 222
Beausobre, I. De: 70n, 82n, 101n, 223-224
BeDuhn, J.: 21n, 76n, 106n, 128n, 141n, 142n, 149n, 158n, 159n, 162n, 164n, 168n, 169n, 170n, 172-179n, 234n
Bermejo Rubio, F.: 50n, 83n, 112n, 130n, 182n, 232n
Beskow, P.: 35n
Bianchi, U.: 46n, 52n, 119n, 174n, 232n, 233
Bilde, P.: 46n
Böhlig, A.: 75n, 77n, 85n, 107n, 232
Bornkamm, G.: 231
Bousset, W.: 231n
Boyce, M.: 39n, 233
Brinkmann, A.: 61n, 70n, 83n, 91n, 95n, 98n, 118n, 125n, 156n, 186n, 200n, 203n, 210n

Brown, P.: 150n, 208n, 212n, 213n
Bruckner, A.: 23n
Bryder, P.: 35n, 47n, 193n, 218n, 233n
Burkert, W.: 160n, 161n
Burkitt, F. C.: 46 n. 47, 79 n. 1, 230, 232,
Cacciari, P.: 224n
Camplani, A.: 46n, 112n
Cantera, A.: 133n, 214n
Casadio, G.: 198n
Chavannes, É.: 25, 60n, 71n, 74n, 81n, 96n, 107n, 112n, 113n, 114n, 120n, 122n, 124n, 129n, 145n, 157n, 164n, 178n, 183n, 185n
Cirillo, L.: 41n, 46n, 47n, 58n, 84n, 143n, 201n
Clark, L.: 27n
Colditz, I.: 69n, 234n
Colpe, C.: 138n, 197n
Coyle, J. K.: 143n
Cumont, F.: 83n, 123n, 225n, 231
Cureton, W.: 70n, 80n, 86n, 93n, 95n, 112n, 132n, 133n, 176n 199n, 201n, 203n 225n
Decret, F.: 42n, 72n, 201n, 203n, 207n, 210n
De Luis, P.: 24n, 32n, 138n, 184n
De Stoop, E.: 208n
Del Cerro, G.: 45n
Dodge, B.: 40n, 48n, 52n, 55n, 61n, 91n, 92n, 98n, 104n, 109n, 112n, 130n, 131n, 149n, 158n, 159n, 166n, 214n, 196n, 197n
Drijvers, H. J. W.: 46n, 232n
Drompp, M. R.: 217n
Dubois, J.-D.: 30n
Dupréau, G.: 222n
Durkheim, É.: 68n
Eliade, M.: 183n
Emmerick, R. E.: 128n, 210n, 223n
Fauth, W.: 48n
Flügel, G.: 40n, 48n, 52n, 55n, 57n, 61n, 88n, 91n, 92n, 98n, 104n, 109n, 112n, 130n, 131n, 149n, 158n, 159n, 166n, 214n, 196n, 197n, 225n, 226
Fowden, G.: 63n
Franzmann, M.: 44n, 121n, 135n, 199n, 218n, 234n
Gardner, I.: 28n, 47n, 76n, 144n
Georgi, A. A.: 224n
Geyler, A.: 225n
Gianotto, C.: 165n
Gignoux, P.: 33n, 39n
Giuffrè Scibona, C. 52n
Giversen, S.: 22n, 46n, 195n, 197n
Gnoli, G.: 35n, 46n, 52n, 62n, 63n, 77n, 77n, 232n, 233n
Grünwedel, A.: 227
Gulácsi, Z.: 192n, 193n, 234n
Hadot, I.: 49n, 79n, 82n, 91n, 92n, 95n, 98n, 99n, 127n, 183n, 203n
Haloun, G.: 26n
Harnack, A. von: 226n
Harris, W. V.: 58n
Harrison, G.: 21n
Henning, W. B.: 26n, 56n, 62n, 64n, 65n, 158n, 176n, 178n, 230
Henrichs, A.: 84n
Heuser, M.: 67n, 84n, 121n, 144n, 233n
Hutter, M.: 77n, 134n, 158n, 195n
Hyde, Th.: 222n
Jackson, A. V. W.: 42n, 198n
Jacobsen Buckley, J.: 51n, 168n, 169n, 173n
Jaini, P. S.: 162n
Jonas, H.: 68n, 93n, 95n, 231
Kaestli, J.-D.: 45n, 232n
Kellens, J.: 133n
Kessler, K.: 225n, 226
Klíma, O.: 42n, 62n, 63n, 232n
Klimkeit, H.-J.,: 47n, 67n, 84n, 121n, 141n, 144n, 166n, 193n, 198n, 215n, 233n
Koenen, L.: 52n, 201n
Kugener, M.: 80n, 83n, 93n, 95n, 96n, 98n, 107n
Kuntzmann, R.: 48n
Le Coq, A. von: 193n, 227
LeNain de Tillemont, L. S.: 222
Lentz, W.: 162n, 230
Lidzbarski, M.: 54n
Lieu, S. N. C.: 35n, 47n, 76n, 144n, 162n, 205n, 210n, 218n, 220n
Lim, R.: 72n, 150n, 150n, 206n
Logan, A.: 119n
Luttikhuizen, G.: 41n, 132n
Maalouf, A.: 37n
Magris, A.: 87n
Maier, H.-O.: 32n, 156n
Markschies, C.: 75n, 232n
Mensching, G.: 69n
Merkelbach, R.: 210n, 233
Migne, J.-P.: 93n, 98n, 107n, 127n, 163n
Mirecki, P.: 21n, 174n, 234n
Mitchell, C. W.: 225n

Monceaux, P.: 23n
Monnot, G.: 86n
Montserrat Torrents, J.: 94n, 118n
Mosheim, J. L.: 224
Müller, F. W. K.: 227n
Neander, A.: 224
Nöldeke, Th.: 226
Nyberg, H. S.: 221n
Oerter, W. B.: 60n, 195n, 197n
Ogden, C. J.: 201n
Omont, H.: 146n, 147n, 148n, 149, 172n
Ort, L. J. R.: 40n, 60n, 61n, 64n, 71n, 133n, 221n, 232n
Overbeck, J.: 225n
Palumbo, A.: 27n
Panaino, A.: 117n, 120n
Pedersen, N.-A.: 31n, 46n, 173n, 187n, 199n, 208n, 232n, 234n
Pelliot, P.: 25, 60n, 71n, 74n, 81n, 96n, 107n, 112n, 113n, 114n, 120n, 122n, 124n, 129n, 145n, 157n, 164n, 178n, 183n, 185n, 228
Pétrement, S.: 83n
Piñero, A.: 45n
Pococke, E.: 222n
Pognon, H.: 225n
Poirier, P.-H.: 232n
Polotsky, H.-J.: 58n, 152n, 201, 228n
Provasi, E.: 27n
Puech, H.-Ch.: 42n, 45n, 68n, 69n, 92n, 143n, 150n, 155n, 169n, 175n, 176n, 177n, 178n, 231, 233
Quispel, G.: 48n, 233
Radloff, W.: 27n, 227n
Rahlfs, A.: 226
Reeves, J. C.: 44n, 58n, 81n, 95n, 113n, 127n, 132n, 138n, 169n, 181n, 184n, 201n
Reichlin-Melldegg, K. A.: 224n
Reitzenstein, R.: 197n, 231
Ries, J.: 47n, 187n, 221n, 223n
Römer, C.: 52n, 141n, 143n, 171n
Rose, E.: 135n, 136n, 232n
Rouwhorst, G. A. M.: 187n, 188n
Rudolph, K.: 46n, 75n, 233, 234
Runciman, W.: 213n, 221n
Russell, J. R.: 62n
Sachau, C. E.: 138n, 225n
Salemann, C.: 227n
Schaeder, H.-H.: 43n, 54n, 132n, 154n, 230-231
Scher, A.: 40n, 43n, 64n, 95n, 102n, 110n, 114n, 119n, 124n, 128n, 131n, 159n, 225n
Schipper, H. G.: 32n
Schmidt, C.: 152n, 228n
Scopello, M.: 144n, 234n
Seston, W.: 207n, 210n
Sfameni-Gasparro, G.: 46n, 52n, 210n
Shapira, D.: 43n
Sims-Williams, N.: 158n, 214n
Skjaervø, P. O.: 39n, 46n, 85n, 233n
Spangenberg, C.: 222
Stark, R.: 147n
Stein, M.: 21n, 146n, 147n, 148n, 149n, 172n
Stroumsa, G.: 51n, 52n, 123n, 132n, 138n, 155n, 195n, 223n
Sundermann, W.: 30n, 47n, 56n, 58n, 65n, 122n, 145n, 169n, 174n, 195n, 196n, 205n, 232n, 233
Tajadod, N.: 26n
Taqidazeh, S. H.: 65n
Tardieu, M.: 23n, 45n, 52n, 54n, 55n, 56n, 58n, 62n, 70n, 82n, 87n, 133n, 136n, 146n, 158n, 187n, 210n, 232n
Tremblay, X.: 214n, 215n, 217n, 234n
Tubach, J.: 43n
Van Oort, J.: 23n, 32n, 43n, 234n
Van Tongerloo, A.: 46n, 47n, 58n, 195n, 197n, 234n
Villey, A.: 89n, 97n, 122n, 129n, 155n, 160n, 210n
Vööbus, A.: 148n, 156n, 157n
Waldschmidt, E.: 230
Wedderburn, A. J. M.: 119n
Wetter, G. P.: 226n
Widengren, G.: 38n, 40n, 41, 46n, 57n, 60n, 64n, 77n, 82n, 88n, 113n, 139n, 192n, 221n, 232, 233
Wiessner, G.: 141n, 198n
Wolski, J.: 38n
Woschitz, K. M.: 195n
Wurst, G.: 23n, 128n, 160n, 187n, 188n, 189n, 190n
Zakeri, M.: 43n
Zander, H.: 198n
Zieme, P.: 27n

# ÍNDICE DE MATERIAS


Abjuración (Fórmulas de): 32, 221, 222
Abrahán: 132
Adamante de Luz: 109, 115, 123
Adán (y Eva): 123-125, 128, 130, 131
Adaptación (del mensaje): 73, 76n, 176-177, 192-193, 220, 233
Agricultura (prohibición de): 63, 153n, 155, 172, 212
*Ahremen*: 123
*Ahura Mazdā*: 81n, 103
Aire (brisa): 104, 110, 116
Alegoría (*v.* Literalismo)
Alfabeto maniqueo: 54, 217
Alma del Mundo: 105
Alma Viviente: 111-112, 118, 119, 127-131, 135, 142, 147-148, 155-156, 158, 160, 162, 163, 167, 170-173, 175, 176, 195, 199-200
Amado (Amigo) de las Luces: 109
*Amerimnía*: (despreocupación): 148 n. 37
*Anápausis* (reposo): 172
Ángeles: 120, 196
Animales: 90-91, 123
«Anticosmismo» (caracterización errónea del maniqueísmo): 118-119, 165, 169
Antropogonía: 123ss
*Apocatástasis*: 201, 203
Apocalíptica: 199, 201
Apócrifos: 223-224, 232
Apóstol de Luz: 120, 122, 131, 185
Árbol bueno / Árbol malo: 85-86, 90
Arcontes: 90-91, 113, 115, 197
*Ārdahang wifrās*: 58
*Arkhēgós*: 142n, 150-151, 214
Armenia: 205
Arsácidas: 37-40
Arte maniqueo: 57ss, 173, 191-193
Ascesis (*v.* Encratismo)
Asimetría de los principios: 83-84, 91, 93, 103
*At-Tawm*: 48, 50
Auditores: 23n, 24, 146-150, 157-160, 171ss
Ayuno: 156-157, 159, 174-175, 189
*Āz* (Concupiscencia): 123
Babilonia: 40, 59
Bactria: 214, 216
*Bar mitzvah*: 48n
Bautismo: 142n
*Bēma*: 27, 159-160, 177n, 185-191
Belapat (Beth-Lapat): 62
Bibliofilia: 71, 191
Bien: 49 y *passim*
Bogomilos: 221
*Bōlos*: 201, 203
Bondad (de la Luz): 98-99, 133
Buda: 26, 122, 133-138, 172n, 193n
Buda de Luz (Mani): 186, 218
Budismo: 26, 35, 39, 47, 50, 51n, 53, 67, 72, 77, 138, 160, 192-193, 198, 215, 216, 219, 225, 232
Canon maniqueo: 54, 56, 68, 69-71, 137
Canto: 176
*Cantos del Sí mismo viviente*: 176n
Cátaros: 162, 221
Catecúmenos (*v.* Auditores)
*Christus medicus*: 59
Cientificidad (pretensiones de): 116, 118, 219
Columna de Gloria: 88, 120, 124, 197
Comercio (actividad común entre maniqueos): 150, 158, 206, 211, 214
*Communicatio idiomatum*: 109n
Compañero (*v. Sýzygos*)
Compasión: 162-164
Comunidad: 141, 176-177
Concupiscencia: 89, 91, 92, 95-96, 115, 123, 160, 168, 174
Confesión: 28, 160, 177-179, 190
Conflagración final: 200, 201
Confucianismo: 34, 219
Consubstancialidad del hombre y lo divino: 75, 127-128, 142-143, 162, 181-183, 185, 203
Corán: 138
Corporalismo maniqueo: 81-82, 98n, 167, 170-171
*Corpus Fontium Manichaeorum*: 234
Cosmogonía: 112ss
Cristianismo: 24-25, 34, 39, 45-46, 50,

67, 72, 77, 93, 107-108, 111, 128, 147, 164, 182, 186, 196, 199, 215, 219, 223-226, 230-232
Crucifixión: 64, 129, 135-136
Cruz de Luz: 128, 153n
Cuerpo: 51, 76, 125, 145, 167-171, 174, 177, 181, 195-196
*Cur tam sero*: 133
*Daēnā*: 197
Dakhleh (*v.* Kellis)
*Dēnāwar*: 214
«Derrota» de Dios: 106-107
Desmitologización del mensaje: 73, 105
Diablo (Príncipe de la Tiniebla): 91-92, 96
*Diatessaron*: 45, 70n
Diestra: 111, 143
Digestión: 169-172, 176
Dilema de Nebridio: 97
«Dios» (predicado de la Luz): 83
Disonancia cognitiva: 199
*Dīwān Abatūr*: 58
Docetismo: 136, 189
Donación piadosa: 159, 171-177
*Druj*: 82n
Dualismo: 24, 45, 49, 52, 69, 74, 80-84, 108-109, 142, 195, 208, 215, 219, 224, 232n
Dunhuang: 19, 25-27, 227-228
Ebionitas: 132
*Eikōn*: 58, 191-192
*Ekpýrōsis*: (*v.* Conflagración)
Elcasaísmo: 41, 44, 51, 132, 138, 169, 174, 198
Electi: 23n, 143n, 146-152, 159, 162, 169ss
Elementos (cinco): 86-87, 90, 103-104, 114, 116, 117, 122, 144-145
Emanación: 101
*Emic-etic*: 20
Encratismo (continencia): 44, 45, 131, 157, 161ss, 168, 170, 174, 198
*Endura*: 162
Enemigo (denominación del Mal): 96, 103, 107n
*Enūma Eliš*: 113
Eón: 87-88, 99n
*Epístola a Edesa*: 182
*Epistula ad Menoch*: 21n
Escatología: 63n, 195-203, 230
Escribas: 152
Escrituras (importancia de las): 34, 69-71
Espíritu Viviente: 60, 109-120, 123, 127, 130, 143, 145, 169, 197, 200
Estatua (Última): 199, 201
Estoicos: 81, 162n, 201
Estratagema de la Tiniebla: 124
Estratagema divina: 106-107
Eucaristía: 170-171
Evocación: 101-102
Extranjero (Sentirse): 106, 153, 155
Fayum: 22, 112, 209n
Forma de Luz: 120, 122, 196-197
*Frašegird*: 200n
Fujian (Fukien): 26, 217-218
Gemelo (*v. Sýzygos*)
*Ginza*: 131
*Globus horribilis* (*v. Bōlos*)
Glosarios maniqueos: 28, 205n, 229
Gnósticos: 39, 45, 52, 58, 75-76, 80n, 80n, 85, 87, 88, 90, 94, 101n, 102, 112, 114, 118, 122n, 123, 124, 129-130, 135, 148, 154, 165, 182, 197, 198, 230-231, 233n
Gracia: 182
Gran Arquitecto: 109, 120, 184, 197, 199-201
Gran Espíritu: 102
Guerra: 96ss, 104ss, 108n, 127, 133, 165, 199
Guía (*v. Arkhēgós*)
*Gumēzišn*: 85, 108
Harrán: 213
Heptateuco canónico: 71
Hermes: 133
Hijo de Dios («Hombre Primordial»): 128
Hinduismo: 39, 193
Hombre nuevo: 144-146, 168, 177
Hombre Perfecto: 121, 197n
Hombre Primordial: 25, 101n, 103-113, 116, 119, 122, 127, 128, 130, 143, 159n, 183, 189
Huabiao: 218
*Iesus Patibilis*: 121, 128, 135, 160, 171, 173, 175
Iglesia: 88, 141ss
*Imitatio Pauli*: 45
Imposición de manos: 103, 143
Inclusivismo: 134n
India: 53, 205
Individualismo: 141
Iniciación: 142-143
Intelecto (de) Luz: 60, 120, 122, 131, 135, 144-145, 168, 174, 177, 195
*International Association of Manichaean Studies*: 234

Islam: 32, 34, 208, 219
Itinerancia: 154-155
Jainismo: 47, 53, 77, 160, 162, 225, 232
Jerarquía maniquea: 150ss
Jesús Esplendor: 48n, 57n, 60, 88, 120-121, 130-132, 135, 199
Judaísmo: 34, 50n, 51n, 69, 93, 196
Judeocristianos: 22, 132-133, 135, 142
Juez (Gran): 120, 122
Karabalgasun (inscripción de): 26n, 84n
Kellis: 19, 22, 23, 28, 198n, 211, 229, 233
*Khōra*: 89, 91
*Khuddaka Nikāya*: 51n
Kocho: 71, 189n, 215n, 227
Kušān: 38, 39, 53
Lao Zi: 26
Legislación antimaniquea: 35, 212ss
Liberación: 111, 113, 115, 128, 156, 157, 159, 167, 170, 175, 176, 185, 189, 195
Llamada: 110
Limosna (*v.* Donación piadosa)
Literalismo: 79-80
Luna: 117, 118, 120, 145, 159, 167n, 176, 183-185, 197
Luz: 26, 38 y *passim*
Madre de la Vida (o: de los Vivientes): 102ss, 110-111, 113n, 119, 120, 130, 143
Maestros: 150-151
Magia: 158
Magos (sacerdotes zoroastrianos): 62-63
Maitreya: 138
*Majjhima Nikāya*: 175n
Mal: 49 y *passim*
Mandamientos: 153ss
Mandeísmo: 39, 41, 58, 77, 82n, 131, 191
Mantequilla (disuelta, como imagen de la apocatástasis): 201-202
Mardinu: 40
*Mattarii*: 72n
Materia: 89 y *passim*
Mazdeísmo (*v.* Zoroastrismo)
Medinet Madi: 22-23, 228-229
Mesopotamia: 60n, 68, 69, 226
*Metaggismós* (*v.* Transmigración)
Metempsícosis (*v.* Transmigración)
Mezcla: 84, 94, 108ss, 112, 154, 157, 170, 178, 182, 195, 196, 202
*Mihrijja*: 214
MIK III 4979 V: 171n, 190, 193n
MIK III 4979 R: 193
*Míng jiào* («religión de la Luz»): 25, 34, 74, 216, 218
*Miqlāsijja*: 214
Modalismo: 101
Momoni («Mār Mani»): 35, 217
Monasterios: 28, 155n, 215
Monoteísmo: 52
Mormones: 150n
Muerte (Segunda): 196
*Mugtasila* (bautistas): 226
Mujer (estatus en el maniqueísmo): 144, 146
Mutazilismo: 82n
*Narjamīg*: 48
Naves (sol y luna): 120, 184, 196
Nebroel: 124
Nestorianismo: 216
Niño: 120, 122
No violencia: 155, 157, 160-161, 165
Nuevo Eón: 109, 184, 197, 199-200
Nuevo Testamento: 55, 70, 86
Obispos: 150-152
*Odium theologicum*: 42
Ogdóada: 110n
Olvido (inconsciencia): 106, 129, 130, 178
Ohrmizdyazd («dios Ohrmizd»: Hombre Primordial): 25, 103
Omóforo («Portador»): 109, 115-116, 200
Oración: 158-159, 184
Orfismo: 198
Ornamento del Esplendor: 109, 114
Ortopraxia: 154
Padre de la Grandeza: 85, 88, 91, 101, 102, 103, 104, 109, 119, 121, 158, 183, 185, 200, 201, 218n
Paráclito: 122, 138, 186
Parusía (retraso de la): 199
Paulicianos: 221
Pecado: 145, 160, 177-179, 190
Péntada (esquema numérico): 71, 85-86,
Pentamorfo (Príncipe de la Tiniebla): 92n
Persecuciones: 19, 24, 166, 192, 207-208, 211ss
Piedad: 181ss
Pitagorismo: 198
Plegaria de las Emanaciones: 22, 198n
Pobreza: 157
Poliglotía: 22, 205
Política: 164ss

Praxis (importancia de la): 76, 145, 153-154
Priscilianismo: 213n
Procreación: 91, 102, 124, 156, 158, 212, 219
Pureza: 51
Qumrán: 56, 163n, 199
Rebelión (de la Tiniebla): 96-97
Reencarnación (*v.* Transmigración)
Religión de fundador (maniqueísmo como): 67, 68, 72, 75
*Religionsgeschichtliche Schule*: 231
*Res Gestae Divi Saporis*: 61n
Respuesta: 110
Resurrección: 195-196
Reveladores (sucesión de): 131-134
Rey de la Gloria: 109, 115, 119
Rey de Honor (Gran): 109, 115
Ritual: 167ss
Ruedas (Tres): 115, 117-119, 167n, 176
Ruta de la Seda: 26, 47n, 214
*Ruwānagān*: 171
*Ruwānčin*: 167n
Sacrificio: 107, 128-129, 136, 183
Sād Ohrmezd (Zādhurmuz): 214, 243
Saklas: 124
*Sallekhanā-vrata*: 162
Salvador: 130
*Salvator salvandus*: 75, 183
*Samādhi-marana*: 162n
*Sangha*: 147, 193n
*Saošiant*: 138
Sasánidas: 37ss, 49, 60, 71n, 165, 206
«Seducción de los arcontes»: 122ss
Seléucida (Era): 39
«Sello de los profetas»: 138
Sellos, Tres (*tria signacula*): 154-156, 162
Set: 131, 132
Setianos: 90, 99n
Sexualidad: 156, 157-158, 219
*Sermón del Intelecto Luz*: 25, 27
Sincretismo: 76ss
Sogdiana: 214, 216
Sol: 117, 118, 120, 145, 159, 167n, 176, 183-185, 197
Suicidio: 162
*Suidae Lexicon*: 31
*Synaxeis*: 22
*Sýzygos*: 48, 50, 122, 164, 197
Tanak: 44n, 46, 70, 183
Taoísmo: 26, 35, 219
Templo maniqueo conservado: 26
Tercer Enviado: 60, 88, 119-123, 125, 127, 128, 130, 132
Tétrada: 88, 141
*Tetraprósopon*: 88
Tiempos (Tres): 74, 84-85, 108, 202-203
Tierra de (la) Luz: 82, 87, 112, 200-201
Tierra de la Tiniebla: 90
Tiniebla: 38 y *passim*
*Tirthankaras*: 47
Topología de los principios: 82, 94, 97n
Traducción: 22, 28, 69, 205, 210
Transmigración: 47, 75, 197-198
*Triratna* («tres joyas»): 193
Tumba (del Mal): 109, 201
Turfán: 19, 21, 22, 24, 26, 27, 53n, 54, 58, 73, 103, 112, 171n, 190, 192, 193, 215, 227
Uigures: 27-28, 166, 215, 216-217
Unción: 103
Universalismo: 68-69, 73, 74, 75, 132ss, 137, 155, 207
Vados (*manjiore*): 118
Valentinianos: 76n, 80n, 121
Vegetales: 123, 128n
Vegetarianismo: 156, 157, 171, 206
Vía Láctea: 120
Vino: 156, 158
Virgen de Luz: 120-121, 123, 196
*Xradešahr* (Jesús Esplendor): 121
Zodíaco: 90n, 113, 115, 117, 118, 121n
«Zona»: 113n, 119, 121
Zoroastrismo: 33, 39, 46, 50, 61, 69, 77, 81n, 82n, 85, 93, 103, 108, 117n, 138, 171n, 174n, 177n, 196, 197, 199, 207, 216, 219, 224-225, 231-232
Zurvanismo: 46, 88, 232
*Zurwān*: 46n

# ÍNDICE GENERAL

*Prólogo* . . . . . 9
*Siglas y abreviaturas* . . . . . 11

Introducción: Fuentes para el estudio del maniqueísmo . . . . . 19

El fundador: Mani y su obra . . . . . 37

§1 Circunstancias sociopolíticas; §2 Nacimiento y juventud; §3 Nombre; §4 Formación y posibles influencias; §5 Experiencias y personalidad religiosa; §6 La ruptura con los bautistas elcasaítas; §7 Actividad misionera: los viajes; §8 Obra literaria; §9 Obra pictórica; §10 ¿Mani médico?; §11 Relaciones con el poder político; §12 Razones y circunstancias de su muerte

El maniqueísmo como tipo de religión . . . . . 67

§13 Caracterización general: rasgos formales; §14 Una religión del Libro: el canon maniqueo; §15 Homogeneidad; §16 Autodefinición; §17 ¿Es el maniqueísmo una gnosis?; §18 Maniqueísmo y «sincretismo»

La doctrina de los primeros principios . . . . . 79

§19 Naturaleza no alegórica del discurso; §20 Los dos principios; §21 Un dualismo asimétrico; §22 El esquema de los tres tiempos; §23 El principio Luz; §24 El principio del Bien como tétrada; §25 El principio Tiniebla; §26 El Diablo o Príncipe de la Tiniebla; §27 Autarquía y separación de los principios; §28 El contacto de Luz y Tiniebla: las causas; §29 La agresión de la Tiniebla a la Luz: la «primera guerra»; §30 La reacción de la Luz al ataque de la Tiniebla

Cosmogonía y antropogonía . . . . . 101

§31 El proceso de emisión; §32 La Madre de la Vida; §33 El Hombre Primordial y sus cinco hijos; §34 El choque con la Tiniebla: conceptualización; §35 Consecuencias y significado del choque: ¿Derrota o estratagema victoriosa?; §36 El segundo tiempo: la Mezcla; §37 La evocación del Espíritu Viviente; §38 Acción soteriológica del Espíritu Viviente; §39 El Alma Viviente; §40 Acción cosmogónica del Espíritu Viviente; §41 Los hijos del Espíritu Viviente y el control divino del universo; §42 Particularidades de la concepción maniquea del universo; §43 El Tercer Enviado; §44 Las evocaciones del Tercer Enviado; §45 «La «seducción

de los arcontes»: zoogénesis y fitogénesis; §46 Antropogonía como estrategia diabólica

Soteriología y profetología . . . . . 127

§47 El estado obnubilado del Alma Viviente; §48 El despertar de Adán; §49 La sucesión profética de reveladores; §50 El papel de Jesús en la serie profetológica; §51 Mani como clímax de la sucesión profética

Eclesiología . . . . . 141

§52 Eclesiología y soteriología; §53 El ingreso en la comunidad; §54 La constitución del «hombre nuevo»; §55 La distinción entre electi y auditores (I); §56 La distinción entre electi y auditores (II); §57 La organización jerárquica de la Iglesia maniquea

La praxis moral . . . . . 153

§58 Ética, ontología y soteriología; §59 La moral de los electi; §60 La moral de los auditores; §61 El ideal de la no violencia; §62 Los límites de la ascesis; §63 ¿Ausencia de compasión en el maniqueísmo?; §64 Maniqueísmo y política

La praxis ritual . . . . . 167

§65 Las paradojas del cuerpo; §66 La comida ritual de los electi: soteriología y digestión; §67 Las «donaciones piadosas»; §68 El sistema de donaciones piadosas y comidas como acción ritual; §69 La confesión de los pecados

La piedad maniquea . . . . . 181

§70 La especificidad de la piedad maniquea; §71 El sol y la luna como objeto de devoción; §72 Mani como objeto de devoción; §73 La festividad del Bēma (I): origen y significación; §74 La festividad del Bēma (II): desarrollo; §75 El arte maniqueo, manifestación de piedad

Escatología . . . . . 195

§76 Escatología individual; §77 Escatología general (cósmica); §78 El tercer tiempo

Esbozo de una historia del maniqueísmo . . . . . 205

§79 La misión en tiempos de Mani; §80 Mesopotamia; §81 Próximo Oriente y Europa; §82 Egipto y norte de África; §83 La persecución del maniqueísmo en Occidente; §84 La expansión en Asia central; §85 China; §86 El ocaso de una religión

Panorama de la historia de la investigación . . . . . 221

§87 De la Antigüedad al siglo XVIII; §88 El siglo XVIII o el fin del paradigma heresiológico; §89 El siglo XIX: el maniqueísmo en la Historia de las religiones; §90 La renovación del siglo XX: las fuentes; §91 La renovación del siglo XX: los estudios; §92 Perspectivas actuales

Apéndices

I. Esquema del panteón . . . . . 235
II. Elementos de prosopografía . . . . . 237
III. Cronología de Mani y el maniqueísmo . . . . . 245
IV. Cronología de la investigación . . . . . 249

*Bibliografía* . . . . . 253
*Índice de textos* . . . . . 277
*Índice onomástico* . . . . . 289
*Índice de materias* . . . . . 293
*Índice general* . . . . . 297